

TOMUS VI.

SUMMA TOTIUS THEOLOGIÆ S. THOMÆ AQUINATIS,

DOCTORIS ANGELICI,

CUM APPENDICIBUS

P. SERAPHINI CAPPONI

A PORRECTA

ORDINIS PRÆDICATORUM

PRIMÆ SECUNDÆ PARTIS

VOLUMEN SECUNDUM.

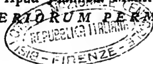


PATAVII, MDCCLX.

Ex Typographia Seminarii.

Apud Joannem Manfrè.

SUPERIORUM PERMISSU.



INDEX

QUÆSTIONUM, & ARTICULORUM

SECUNDI VOLUMINIS

PRIMÆ SECUNDÆ PARTIS

SUMMÆ THEOLOGICÆ.

QUÆSTIO XXXVII.

De effectibus doloris, seu tristitiæ.

QUÆSTIO XXXVIII.

De remediis tristitiæ, seu doloris.

QUÆSTIO XLIII.

De causa timoris.

QUÆSTIO XLIV.

De effectibus timoris.

QUÆSTIO XLV.

De audacia.

QUÆSTIO XLVI.

De ira secundum se.

QUÆSTIO XXXIX.
De bonitate, & malitia triſtitiæ, ſeu doloris.

QUÆSTIO XL.
De paſſionibus iraſcibilis, & primo de ſpe, & deſperatione.

QUÆSTIO XLI.
De timore ſecundum ſe.

QUÆSTIO XLII.
De objecto timoris.

QUÆSTIO XLVII.

De cauſa effectiva iræ, & de remediis ejus.

QUÆSTIO XLVIII.

De effectibus iræ.

QUÆSTIO XLIX.

De habitibus in generali quantum ad ſubſtantiam eorum.

QUÆSTIO L.
De subjecto habituum.

QUÆSTIO LI.
De causa habituum quantum ad generationem ipsorum.

QUÆSTIO LII.
De causa habituum quantum ad augmentum.

QUÆSTIO LIII.
De corruptione, & diminutione habituum.

QUÆSTIO LIV.

De distinctione habituum.

QUÆSTIO LV.

De virtutibus quantum ad suas essentias.

QUÆSTIO LVI.

De subjecto virtutis.

3 *utrum*

QUÆSTIO LX.

De distinctione virtutum moralium ab invicem.

QUÆSTIO LXI.

De virtutibus cardinalibus.

QUÆSTIO LXVI.
De æqualitate virtutum.

QUÆSTIO LXVII.
De duratione virtutum post hanc vitam.

QUÆSTIO LXVIII.
De donis.

5 *utrum*

QUÆSTIO LXIX.
De beatitudinibus.

QUÆSTIO LXX.
De fructibus.

QUÆSTIO LXXI.
De peccatis, & vitiis secundum se.

QUÆ-

QUÆSTIO LXXII.

De distinctione peccatorum, & vitiorum.

QUÆSTIO LXXIII.

De comparatione peccatorum adinvicem.

QUÆSTIO LXXIV.

De subjecto peccatorum, sive vitiorum.

QUÆSTIO LXXV.

De causis peccatorum in generali.

QUÆ-

QUÆSTIO LXXVI.

De ignorantia, quæ est causa peccati ex parte rationis.

QUÆSTIO LXXVII.

De causa peccati ex parte appetitus sensitivi.

QUÆSTIO LXXVIII.

De causa peccati, quæ est ex parte voluntatis, quæ dicitur malitia.

2 *utrum*

QUÆSTIO LXXIX.

De causis exterioribus peccati ex parte Dei.

QUÆSTIO LXXX.

De causa peccati ex parte diaboli.

QUÆSTIO LXXXI.

De causa peccati ex parte hominis, & de traductione peccati originalis, cujus homo est causa per originem.

2 *utrum*

FINIS.

PRI-

PRIMÆ SECUNDÆ PARTIS SUMMÆ THEOLOGICÆ ANGELICI DOCTORIS S. THOMÆ AQUINATIS

VOLUMEN SECUNDUM.

QUÆSTIO XXXVII.

De effectibus doloris, vel tristitiæ, in quatuor articulos divisa.



Einde considerandum est de effectibus doloris vel tristitiæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo. Utrum dolor auferat facultatem addiscendi.

Secundo. Utrum aggravatio animi sit effectus tristitiæ, vel doloris.

Tertio. Utrum tristitia, vel dolor debilitet omnem operationem.

Quarto. Utrum tristitia noceat corpori magis, quam aliæ passiones animæ.

ARTICULUS I. 210

Utrum dolor auferat facultatem addiscendi.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod dolor non auferat facultatem addiscendi. Dicitur enim Isa. 26. *Cum feceris judicia tua in terra, justitiam discent omnes habitatores orbis*. Et infra: *In tribulatione murmuris doctrina tua eis*. Sed ex judiciis Dei, & tribulatione sequitur dolor, seu tristitia in cordibus hominum. Ergo dolor, vel tristitia non tollit, sed magis auget facultatem addiscendi.

2. Præterea. Isa. 28. dicitur: *Quem decebit scientiam, & quem intelligere faciet auditum? Ablactos a lacte, avulsos ab uberibus*, idest a delectationibus: Sed dolor, & tristitia maxime tollunt delectationes. impedit enim tristitia omnem delectationem, ut dicitur in 7. Ethic. (*c. 5. to. 5.*) Et Eccl. 11. dicitur, quod *malitia unius horæ oblivionem facit luxuriæ maximæ*. Ergo dolor non tollit, sed magis præbet facultatem addiscendi.

3. Præterea. Tristitia interior præeminet dolori exteriori, ut supra dictum est: (*q. 35. ar. 7.*) Sed simul cum tristitia potest homo addiscere. Ergo multo magis simul cum dolore corporali.

Sed Contra est, quod Augustinus dicit in 1. Soliloq. (*cap. 12. cir. med. to. 1.*) *Quanquam acerrimo dolore dentium his diebus torquerer, non quidem sinebar animo volvere nisi ea, quæ jam forte didiceram; a discendo autem penitus impediebar, ad quod mihi tota intentione animi opus erat.*

Respondeo dicendum, quod quia omnes potentiæ animæ in una essentia animæ radicantur, necesse est, quod quando intentio animæ vehementer trahitur ad operationem unius potentiæ, retrahatur ab operatione alterius. unius enim animæ non potest esse nisi una intentio, & propter hoc, si aliquod ad se trahat totam intentionem animæ, vel magnam partem ipsius, non compatitur secum aliquid aliud, quod magnam attentionem requirat. Manifestum est autem, quod dolor sensibilis maxime trahit ad se intentionem animæ: quia naturaliter unumquodque tota intentione tendit ad repeliendum contrarium: sicut etiam in rebus naturalibus apparet. Similiter etiam manifestum est, quod ad addiscendum aliquid de novo requiritur studium, & conatus cum magna intentione, ut patet per illud quod dicitur Prov. 2. *Si quæsieris sapientiam quasi pecuniam, & sicut thesauros effoderis eam, tunc intelliges disciplinam*. Et ideo, *si sit dolor intensus, impeditur homo, ne tunc aliquid addiscere possit: tantum potest intendi, quod nec etiam instante dolore potest homo aliquid considerare etiam quod prius scivit*.

In hoc tamen attenditur diversitas secundum diversitatem amoris, quem homo habet ad addiscendum, vel considerandum; quia quanto major fuerit, magis retinet intentionem animi, ne omnino feratur ad dolorem.

Ad primum ergo dicendum, quod tristitia mode-

derata, quę excludit evagationem animi, potest conferre ad disciplinam suscipiendam, & præcipue eorum, per quæ homo sperat se posse a tristitia liberari. Et hoc modo *in tribulatione murmuris* homines doctrinam Dei magis recipiunt.

Ad secundum dicendum, quod tam delectatio, quam dolor, inquantum ad se trahunt animæ intentionem, impediunt considerationem rationis. Unde in 7. Ethic. (*c.* 11. *non procul a fi. to.* 5.) dicitur, quod impossibile est in ipsa delectatione venereorum aliquid intelligere. Sed tamen magis trahit ad se intentionem animæ dolor, quam delectatio: sicut etiam videmus in rebus naturalibus, quod actio corporis naturalis magis intenditur in contrarium; sicut aqua calefacta magis patitur a frigido, ut fortius congeletur. Si ergo dolor, seu tristitia fuerit moderata, per accidens potest conferre ad addiscendum, inquantum aufert superabundantiam delectationum: sed per se impedit; & si intendatur, totaliter aufert.

Ad tertium dicendum, quod dolor exterior accidit ex læsione corporali: & ita magis habet transmutationem corporalem adjunctam, quam dolor interior: qui tamen est major secundum illud, quod est formale in dolore, quod est ex parte animæ. Et ideo dolor corporalis magis impedit contemplationem, quæ requirit omnimodam quietem, quam dolor interior: Et tamen etiam dolor interior, si multum intendatur, ita trahit intentionem, ut non possit homo de novo aliquid addiscere. Unde & Gregorius propter tristitiam intermisit Ezechielis expositionem. (*ut patet ex ejusd. hom.* 22. *in Ezech. cir. fin.*)

A P P E N D I X.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Aug. quod dolor aufert facultatem addiscendi. A D. Aug. quidem ut *in arg. con.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Eccl. 38. *sapientiam scribet in tempore vacuitatis*. Hoc est, in tempore quietis. Quod & significavit philosophus in 1. de anima dicens: quod *anima sedendo, & quiescendo prudens*. Cum ergo dolor causet inquietudinem, vult ibi ab oppositis dicere scriptura: quod doloris tempore non scribet sapientiam: & consequenter consignificare, quod dolor aufert plus, & minus facultatem, disciplinam, & scientiam percipiendi. Item

per hoc; quod narratur Hier. 4. quod adveniente dolore, & tristitia in populo causata ex prædone gentium civitates devastante, *tunc peribit cor regis, & principum, tunc obstupescent sacerdotes, tunc prophetæ consternabuntur*. Per hæc enim connotatur abunde, ut patet consideranti ly *peribit cor*, ly *obstupescent*, ly *consternabuntur*: quod dolor tollit facultatem, quandoque etiam totaliter, aliquid considerandi. Item per ly *nemo loquebatur ei verbum: videbant enim, dolorem esse vehementem*, Job 2. ex naturali namque ratione ipsi tres amici Job edocti facto suo demonstrarunt, quod dolor, maxime si sit vehemens, aufert facultatem addiscendi. Ideo namque septem diebus, & noctibus non sunt locuti aliquid ad Job, cum tamen ad hunc finem, scilicet ut loquerentur ei, venissent: quia videbant, dolorem ipsius Job tunc esse vehementem. Unde arbitrati sunt, non esse effundendum sermonem, ubi non erat auditus, *Eccl.* 32. *Secundo* vides, &c.

ARTICULUS II. 211

Utrum aggravatio animi sit effectus tristitiæ, vel doloris.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod aggravatio animi non sit effectus tristitiæ. Dicit enim Apost. 2. ad Conrinth. 7. *Ecce hoc ipsum contristari vos secundum Deum, quantam in vobis operatur solicitudinem, sed defensionem, sed indignationem*, &c. Sed solicitudo, & indignatio ad quandam erectionem animi pertinet, quæ aggravationi opponitur. Non ergo aggravatio est effectus tristitiæ.

2. Præterea. Tristitia delectationi opponitur: Sed effectus delectationis est dilatatio; cui non opponitur aggravatio, sed constrictio. Ergo effectus tristitiæ non debet poni aggravatio.

3. Præterea. Ad tristitiam pertinet absorbere, ut patet per illud quod Apost. dicit 2. ad Corinth. 2. *Ne forte abundantiori tristitia absorbeatur, qui est ejusmodi*: Sed quod aggravatur, non absorbetur; quinimo sub aliquo ponderoso deprimitur: quod autem absorbetur, intra absorbens includitur. Ergo aggravatio non debet poni effectus tristitiæ.

Sed Contra est, quod Greg. Nyssen. (*vel Nemes. lib. de nat. hom. cap.* 19.) & Dam. (*lib.* 2. *orth. fid. cap.* 13.) ponunt tristitiam aggravantem.

Ref-

Respondeo dicendum, quod effectus passionum animæ quandoque metaphorice nominatur secundum similitudinem sensibilium corporum; eo quod motus appetitus naturalis sunt similes inclinationibus appetitus naturalis. Et *per hunc modum* fervor *attribuitur amori*, *dilatatio delectationi*, *& aggravatio tristitiæ*.

Dicitur enim homo aggravari ex eo, quod aliquo pondere impeditur a proprio motu. Manifestum est autem ex prædictis, (*q.* 36. *a.* 1.) quod tristitia contingit ex aliquo malo præsenti: quod quidem ex hoc ipso quod repugnat motui voluntatis, aggravat animum; inquantum impedit ipsum, ne fruatur eo, quod vult.

Et si quidem non sit tanta vis mali contristantis, ut auferat spem evadendi, licet animus aggravetur quantum ad hoc quod in præsenti non potitur eo quod vult, remanet tamen motus ad repellendum nocivum contristans. Si vero superexcrescat vis mali in tantum, ut spem evasionis excludat, tunc simpliciter impeditur etiam interior motus animi angustiati, ut neque hac, neque illac divertere valeat; & quandoque etiam impeditur exterior motus corporis, ita quod remaneat homo stupidus in seipso.

Ad primum ergo dicendum, quod illa erectio animi provenit ex tristitia, quę est secundum Deum, propter spem adjunctam de remissione peccati.

Ad secundum dicendum, quod, quantum ad motum appetitivum pertinet, ad idem refertur *constrictio*, & *aggravatio*. Ex hoc enim quod aggravatur animus, ut ad exteriora libere progredi non possit, ad seipsum retrahitur, quasi in seipso constrictus:

Ad tertium dicendum, quod tristitia absorbere hominem dicitur, quando sic totaliter vis contristantis mali afficit animum, ut omnem spem evasionis excludat: Et sic etiam eodem modo aggravat, & absorbet: Quædam enim se consequuntur in his, quæ metaphorice dicuntur, quæ sibi repugnare videntur, si secundum proprietatem accipiantur.

APPENDIX.

Ex artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, Damasceno, & Gregorio: quod effectus tristitiæ est cordis aggravatio. A Gregorio Nysseno qui-

dem, & Damaſceno, ut *in arg. con.* A ſcripturis vero, ut Eccleſiaſt. tertio, *cor nequam gravabitur in doloribus*. Hoc eſt; præ triſtitia aggravabitur. Item per hoc, quod dicitur 1. Reg. 25. *emortuum eſt cor ejus*. Hoc enim de Nabal, qui prius habebat cor jucundum, dicitur, quando ipſe, auditis ab uxore Abigail furoribus Davidis, contraxerat maximam triſtitiam intra ſe ex malo præſenti per apprehenſionem; quod timebat futurum per realitatem. Inde ſiquidem tanta cordis ſui aggravatio facta eſt, ut cor ejus abſorptum ſit, & emortuum. Per prædicta igitur ſcripturę quaſi ſcholaſtice dicunt, quod triſtitia cauſat aggravationem animi, ſecundum plus, & minus. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS III. 212

Utrum triſtitia, vel dolor debilitet omnem operationem.

Inf. q. 39. a. 3. ad 3. & q. 59. ar. 3. ad 2.

AD Tertium ſic proceditur. Videtur, quod triſtitia non impediat omnem operationem. Sollicitudo enim ex triſtitia cauſatur, ut patet per auctoritatem Apoſtoli inductam. (*ar. præc. arg.* 1.) Sed ſolicitudo adjuvat ad bene operandum. Unde Apoſtol. dicit 2. Timoth. 2. *Solicite cura teipſum exhibere operarium inconfuſibilem*. Ergo triſtitia non impedit operationem, ſed magis adjuvat ad bene operandum.

2. Præterea. Triſtitia cauſat in multis concupiſcentiam, ut dicitur in 7. Ethic. (*cap. ult. to.* 5. *ut explicat D. Tho. lect.* 14.) Sed concupiſcentia facit ad intentionem operationis. Ergo & triſtitia.

3. Præterea. Sicut quædam operationes propriæ ſunt gaudentium, ita etiam quædam operationes his, qui contriſtantur; ſicut lugere: Sed unumquodque augetur ex ſibi convenienti. Ergo aliquæ operationes non impediuntur, ſed meliorantur propter triſtitiam.

Sed Contra eſt, quod Philoſophus dicit in decimo Ethicorum. (*c.* 4. *to.* 5.) *quod delectatio perficit operationem, & e converſo triſtitia impedit*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut jam dictum eſt, (*ar. præc.*) triſtitia quandoque non ita aggravat, vel abſorbet animum, ut omnem motum interiorem,

rem, & exteriorem excludat: sed aliqui motus quandoque ex ipsa tristitia causantur.

Sic ergo operatio ad tristitiam *dupliciter* potest comparari. *Uno modo*, sicut ad id de quo est tristitia. Et *sic tristitia quamlibet operationem impedit*. Nunquam enim illud, quod cum tristitia facimus, ita bene facimus, sicut illud, quod facimus cum delectatione, vel sine tristitia. Cujus ratio est, quia voluntas est causa operationis humanæ. unde quando operatio est, de qua aliquis contristatur, necesse est, quod Actio debilitetur.

Alio modo comparatur operatio ad tristitiam, sicut ad principium, & ad causam: Et *sic necesse est, quod operatio talis ex tristitia augeatur*: sicut quanto aliquis magis tristatur de re aliqua, tanto magis conatur ad expellendam tristitiam, *dummodo remaneat spes expellendi*: alioquin nullus motus, vel oparatio ex tristitia causaretur.

Et per hoc patet responsio ad Objecta.

APPENDIX.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & in recto sensu intelligas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Philosopho, quod tristitia impedit operationem. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod, postquam Apostolus ad eleemosynam abundanter faciendam per ly *quasi benedictionem*, *non quasi avaritiam*, hortatus fuerat Corinthios; tunc ipse subjungit 2. Cor. 9. *Non ex tristitia*; ac si per contextum aperte dicatur: Tristitia, si aderit vobis, faciet, quod eleemosyna vestra erit, quasi avaritia, idest, parce facta: & per consequens impediet hanc operationem vestram, utpote faciens, eam esse parcam, quæ alias, scilicet posita hilaritate, de qua ibi: *Hilarem datorem diligit Deus*, esset abundans, idest abundanter facta. *Non ex tristitia*, inquit. Quæ scilicet est de operatione: puta de facienda eleemosyna. Ex his ergo scholasticis theologis Apostolus concludendum intentum suiipsorum procul dubio relinquit. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis declaretur doctrina hæc Angelica vicissim, &c.

ARTICULUS IV. 213

Utrum tristitia magis noceat corpori, quam aliæ animæ passiones.

Inf. q. 41. ar. 1. cor. & 4. d. 15. q. 2. a. 3. q. 2. cor.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod tristitia non inferat maxime corpori nocumentum. Tristitia enim habet esse spirituale in anima: Sed ea quæ habent tantum esse spirituale, non causant transmutationem corporalem: sicut patet de intentionibus colorum, quæ sunt in aere, a quibus nullum corpus coloratur. Ergo tristitia non facit aliquod corporale nocumentum.

2. Prætera. Si tristitia facit aliquod corporale nocumentum, hoc non est nisi inquantum habet corporalem transmutationem adjunctam: Sed corporalis transmutatio invenitur in omnibus animæ passionibus, ut supra dictum est. (*q. 22. art. 2. ad* 3.) Ergo non magis tristitia, quam aliæ animæ passiones, corpori nocet.

3. Præterea. Philos. dicit in 7. Ethic. (*ca. 3. circ. med. tom. 5.*) quod *iræ, & concupiscentiæ quibusdam insanias faciunt*: quod videtur esse maximum nocumentum; cum ratio sit excellentissimum eorum, quæ sunt in homine. Desperatio etiam videtur esse magis nociva, quam tristitia, cum sit causa tristitiæ. Ergo tristitia non magis nocet corpori, quam aliæ animæ passiones.

Sed Contra est, quod dicitur Prover. 17. *Animus gaudens ætatem floridam facit: spiritus tristis exsiccat ossa.* Et Prov. 25. *Sicut tinea vestimento, & vermis ligno, ita tristitia viri nocet corpori.* Et Eccel. 38. *A tristitia festinat mors.*

Respondeo dicendum, quod *tristitia inter omnes animæ passiones magis corpori nocet.* Cujus ratio est, quia tristitia repugnat humanę vitę, quantum ad speciem motus sui, & non solum quantum ad mensuram, seu quantitatem, sicut aliæ animæ passiones. Consistit enim humana vita in quadam motione, quæ a corde in cætera membra diffunditur: Quæ quidem motio convenit naturæ humanæ secundum aliquam determinatam mensuram. Si ergo ista motio procedat ultra mensuram debitam, repugnabit humanæ vitæ secundum quantitatis mensuram, non autem secundum similitudinem speciei: Si autem impediatur processus hujus motionis,

nis, repugnabit vitæ secundum suam speciem. Est autem attendendum in omnibus animæ passionibus, quod transmutatio corporalis, quæ est in eis materialis, est conformis, & proportionata motui appetitus, qui est formalis: sicut in omnibus materia proportionatur formæ. Illæ ergo animæ passiones, quæ important motum appetitus ad prosequendum aliquid, non repugnant vitali motioni secundum speciem; sed possunt repugnare secundum quantitatem; ut amor, gaudium, desiderium, & hujusmodi. Et ideo ista secundum speciem suam juvant naturam corporis; sed propter excessum possunt nocere. Passiones autem, quæ important motum appetitus cum fuga, vel retractione quadam, repugnant vitali motioni, non solum secundum quantitatem, sed etiam secundum speciem motus, & ideo simpliciter nocent; sicut timor, & desperatio, & præ omnibus tristitia, quæ aggravat animum ex malo præsenti, cujus est fortior impressio, quam futuri.

Ad primum ergo dicendum, quod quia anima naturaliter movet corpus, spiritualis motus animæ naturaliter est causa transmutationis corporalis. Nec est simile de spiritualibus intentionibus, quæ non habent naturaliter ordinem movendi alia corpora, quæ non sunt nata moveri ab anima.

Ad secundum dicendum, quod aliæ passiones habent transmutationem corporalem conformem secundum suam speciem motioni vitali, sed tristitia contrariam, ut supra dictum est. (*in corp. art.*).

Ad tertium dicendum, quod ex leviori causa impeditur usus rationis, quam corrumpatur vita; cum videamus multas ægritudines usum rationis tollere, quæ nondum adimunt vitam. Et tamen timor, & ira maxime nocumentum corporale afferunt ex permixtione tristitiæ propter absentiam ejus, quod cupitur. Ipsa etiam tristitia quandoque rationem aufert; sicut patet in his, qui propter dolorem in melancholiam, vel in maniam incidunt.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, insinuatum merito fuisse a scripturis, quod tristitia nocet maxime corpori. Ut *Prov.* 17. &c. secundum quod adducuntur *in ar. con.* Item Eccl. 25. *Omnis plaga tristitia cordis*. Si enim tristitia cordis est omnis plaga; utique tristitia secun-

dum scripturam nocet maxime humanæ vitæ corporali. *Secundo* vides, &c.

QUÆSTIO XXXVIII.

De remediis tristitiæ, seu doloris, in quinque articulos divisa.

DEinde considerandum est de remediis doloris, seu tristitiæ.

Et circa hoc quæruntur quinque.

Primo. Utrum dolor, vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem.
Secundo. Utrum mitigetur per fletum.
Tertio. Utrum per compassionem amicorum.
Quarto. Utrum per contemplationem veritatis.
Quinto. Utrum per somnum, & balnea.

ARTICULUS I. 214

Utrum dolor, vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem.

Sup. qu. 35. art. 4. ad 2. & 3. & inf. art. 4. co. & art. 5. per totum, & q. 48. art. 1. & 3. qu. 46. art. 8. ad 2. & 1. Cor. 7.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod non quælibet delectatio mitiget quemlibet dolorem, seu tristitiam: Non enim delectatio tristitiam mitigat, nisi inquantum ei contrariatur. medicinæ enim fiunt per contraria, ut dicitur in 2. Ethicor. (*cap. 3. tom. 5.*) Sed non quælibet delectatio contrariatur cuilibet tristitiæ, ut supra dictum est. (*qu. 35. a. 4.*) Ergo non quælibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

2. Præterea. Illud, quod causat tristitiam, non mitigat tristitiam: Sed aliquæ delectationes causant tristitiam; quia, ut dicitur in 9. Ethic. (*cap. 4. cir. fin. to. 5.*) *malus tristatur, quoniam delectatus est.* Non ergo omnis delectatio mitigat tristitiam.

3. Præterea. Aug. dicit in 4. Confess. (*cap. 7. in fi. to. 1.*) quod ipse fugit de patria, in qua conversari solitus erat cum amico suo jam mortuo: *minus enim eum quærebant oculi ejus, ubi eum videre non solebant.* Ex quo accipi potest, quod illa, in quibus nobis amici mortui, vel absentes communicaverunt, efficiuntur nobis de eorum morte, vel absentia dolentibus onerosa: Sed maxime communi-

municaverunt nobis in delectationibus. Ergo ipsæ delectationes efficiuntur nobis dolentibus onerosæ. Non ergo quælibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

Sed Contra est, quod Phil. dicit in 7. Eth. (*cap. ult. to. 5.*) quod *expellit delectatio tristitiam, & quæ contraria, & quæ contingens, si sit fortis.*

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis patet, (*q. 33. a. 1.*) delectatio est quædam quies appetitus in bono convenienti: tristitia autem est ex eo, quod repugnat appetitui. Unde sic se habet delectatio ad tristitiam in motibus appetitivis, sicut se habet in corporibus quies ad fatigationem, quæ accidit ex aliqua transmutatione innaturali. nam & ipsa tristitia fatigationem quandam, seu ægritudinem appetitivæ virtutis importat. Sicut igitur quælibet quies corporis remedium affert contra quamlibet fatigationem ex quacunque causa innaturali provenientem: ita *quælibet delectatio remedium affert ad mitigandam quamlibet tristitiam, ex quocumque procedat.*

Ad primum ergo dicendum, quod licet non omnis delectatio contrarietur omni tristitiæ secundum speciem, contrariatur tamen secundum genus, ut supra dictum est. (*q. 35. ar. 4. ad 2.*) & ideo ex parte dispositionis subjecti quælibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari potest.

Ad secundum dicendum, quod delectationes malorum non causant tristitiam in præsenti, sed in futuro; inquantum scilicet mali pœnitent de malis, de quibus lætitiam habuerunt: Et huic tristitiæ subvenitur per contrarias delectationes.

Ad tertium dicendum, quod quando sunt duæ causæ ad contrarios motus inclinantes, utraque alteram impedit: & tamen illa finaliter vincit, quæ fortior est, & diuturnior. In eo autem, qui tristatur de his, in quibus simul cum amico mortuo, vel absente delectari consuevit, duæ causæ in contrarium inducentes inveniuntur. Nam mors, vel absentia amici recogitata inclinat ad dolorem; bonum autem præsens inclinat ad delectationem. unde utrumque per alterum minuitur. Sed tamen quia fortius movet sensus præsentis, quam memoria præteriti, & amor suiipsius, quam amor alterius diuturnius manet, inde est, quod finaliter delectatio tristitiam expellit. Unde post pauca subdit idem Aug. (*l. 4. Conf. c. 8. in prin. to. 1.*) quod *pristinis generibus delectationum cedebat dolor ejus.*

APPENDIX.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum a scripturis, & Philosopho, quod omnis delectatio mitigat quemlibet dolorem. A Philosopho quidem; ut *in argum. cont.* A scripturis autem per hoc, quod dicitur Gen. 24. *Intantum dilexit eam: ut dolorem, qui ex morte matris acciderat, temperaret*. Item per hoc, quod dicitur Eccl. 38. *Consolare propter tristitiam*. Item per dictum Jo. 16. *Tristitia vestra vertetur in gaudium*. Hoc est. A gaudio superventuro mitigabitur. Ex his enim scholasticis theologis scripturæ *Ge. Eccl. Jo.* relinquunt concludendum, quod tristitiam quamlibet mitigat quælibet delectatio. A simili namque intelligunt per prædictas delectationes. *Secundo* vides, &c.

ARTICULUS II. 215

Utrum dolor, vel tristitia mitigetur per fletum.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod fletus non mitiget tristitiam. Nullus enim effectus diminuit suam causam: sed fletus vel gemitus est effectus tristitiæ. ergo non minuit tristitiam.

2. Præterea. Sicut fletus, vel gemitus est effectus tristitiæ; ita risus est effectus lætitiæ: sed risus non minuit lætitiam. ergo fletus non mitigat tristitiam.

3. Præterea. In fletu repræsentatur nobis malum contristans: sed imaginatio rei contristantis auget tristitiam, sicut imaginatio rei delectantis auget lætitiam. ergo videtur, quod fletus non mitiget tristitiam.

Sed Contra est, quod August. dicit in 4. Conf. (*cap. 4. in fi. & c. 7. parum ante med. tom. 1.*) quod quando dolebat de morte amici, *in solis gemitibus, & lacrymis erat ei aliquantula requies*.

Respondeo dicendum, quod *lacrymæ, & gemitus naturaliter mitigant tristitiam*. Et hoc *duplici* ratione.

Primo quidem, quia omne nocivum interius clausum magis affligit; quia magis multiplicatur intentio animæ circa ipsum: sed quando ad exteriora diffunditur, tunc animæ intentio ad exteriora quodammodo disgregatur: & sic interior dolor minuitur. Et propter hoc, quando homines, qui sunt in tristitiis, exterius suam tristitiam manifestant vel

fletu,

fletu, aut gemitu, vel etiam verbo, mitigatur triftitia.

Secundo, quia femper operatio conveniens homini fecundum difpofitionem, in qua eft, fibi eft delectabilis. fletus autem, & gemitus funt quædam operationes convenientes triftato, vel dolenti. & ideo efficiuntur eis delectabiles. Cum igitur omnis delectatio aliqualiter mitiget triftitiam, vel dolorem, ut dictum eft, (*art. prae.*) fequitur, quod per planctum, & gemitum triftitia mitigetur.

Ad primum ergo dicendum, quod ipfa habitudo caufæ ad effectum contrariatur habitudini contriftantis ad contriftatum. Nam omnis effectus eft conveniens fuæ caufæ, & per confequens eft ei delectabilis. contriftans autem contrariatur contriftato: & ideo effectus triftitiæ habet contrariam habitudinem magis ad contriftatum, quam contriftans ad ipfum. Et propter hoc mitigatur triftitia per effectum triftitiæ ratione contrarietatis prædictæ.

Ad fecundum dicendum, quod habitudo effectus ad caufam eft fimilis habitudini delectantis ad delectatum; quia utrobique convenientia invenitur. omne autem fimile auget fuum fimile. & ideo per rifum, & alios effectus lætitiæ augetur lætitia, nifi forte per accidens propter exceffum.

Ad tertium dicendum, quod imaginatio rei contriftantis, quantum eft de fe, nata eft augere triftitiam: fed ex hoc ipfo quod homo imaginatur, quod facit illud, quod convenit fibi fecundum talem ftatum, confurgit inde quædam delectatio. Et eadem ratione, fi alicui fubrepat rifus in ftatu, in quo videtur fibi effe lugendum, ex hoc ipfo dolet, tanquam faciat id, quod non convenit, ut Tullius dicit in 3. de Tufculan. quæftionibus. (*a med.*)

APPENDIX.

Ex art. habes *primo:* quomodo per rationem oftendas, merito infinuatum a fcripturis, & Aug. quod lachrymæ, & gemitus mitigant triftitiam. A D. Auguft. quidem, ut *in arg. cont.* A fcripturis vero per hoc, quod dicitur Gen. 38. *Qui poft luctum confolatione accepta, afcendebat ad tonfores ovium fuarum.* Ac fi dicatur aperte. Luctus ille mitigavit triftitiam: quam de morte uxoris Judas conceperat, & fic confolatus eft, fcilicet lugendo, & poft luctum illum afcendebat, &c. *Secundo* vides; quomodo ex his bene penfatis.

AR-

ARTICULUS III. 216

Utrum dolor, & tristitia mitigentur per compassionem amicorum.

Job 2. fi. & cap. 16. & Ro. 13. lect. 3.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod dolor amici compatientis non mitiget tristitiam. Contrariorum enim contrarii sunt effectus: Sed, sicut August. dicit 8. Confess. (*cap. 4. parum a princ. to. 1.*) *quando cum multis gaudetur, in singulis uberius est gaudium; quia fervefaciunt se, & inflammantur ex alterutro*. Ergo pari ratione quando multi simul tristantur, videtur quod sit major tristitia.

2. Præterea. Hoc requirit amicitia, ut amoris vicem quis rependat, ut Augustin. dicit 4. Confess. (*ex cap. 8. & 9. to. 1.*) Sed amicus condolens dolet de dolore amici dolentis. Ergo ipse dolor amici condolentis est amico prius dolenti de proprio malo causa alterius doloris: & sic, duplicato dolore, videtur tristitia crescere.

3. Præterea. Omne malum amici est contristans, sicut & malum proprium: nam amicus est alter ipse: Sed dolor est quoddam malum: Ergo dolor amici condolentis auget tristitiam amico, cui condoletur.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in nono Ethicorum, (*c. 11. ante med. to. 5.*) quod *in tristitiis amicus condolens consolatur*.

Respondeo dicendum, quod *naturaliter amicus condolens in tristitiis est consolativus*. Cujus *duplicem* rationem tangit Philos. in 9. Ethic. (*ibid.*)

Quarum *prima* est, quia, cum ad tristitiam pertineat aggravare, habet rationem cujusdam oneris, a quo aliquis aggravatus alleviari conatur. Cum ergo aliquis videt de sua tristitia alios contristatos, fit ei quasi quædam imaginatio, quod illud onus alii cum ipso ferant, quasi conantes ad ipsum ab onere alleviandum: & ideo levius fert tristitiæ onus: sicut etiam in portandis oneribus corporalibus contingit.

Secunda ratio, & melior est, quia per hoc quod amici contristantur ei, percipit se ab eis amari; quod est delectabile, ut supra dictum est. (*qu. 32. a. 5.*) Unde, cum omnis delectatio mitiget tristitiam, sicut supra dictum est, (*art. 1. hu. qu.*) sequitur,

quitur, quod amicus condolens tristitiam mitiget.

Ad primum ergo dicendum, quod in utroque amicitia manifestatur, scilicet & quod congaudet gaudenti, & quod condolet dolenti; & ideo utrumque ratione causæ redditur delectabile.

Ad secundum dicendum, quod ipse dolor amici secundum se contristaret: sed consideratio causæ ejus, quæ est amor, magis delectat.

Et per hoc patet responsio ad Tertium.

APPENDIX.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito a scripturis, A Philos. fuisse insinuatum, quod dolor amici compatientis mitigat tristitiam illius, cui compatitur. A Philosopho quidem, ut *in arg. contr.* A scripturis vero per hoc, quod in persona Christi patientis dicitur in Ps. 68. *Sustinui, qui simul contristaretur, & non fuit, consolantem me quæsivi, & non inveni.* Ac si ex ipso contextu manifeste dixerit: Consolatorem tunc invenissem, si vidissem aliquem mecum simul contristatum, idest aliquem mihi patienti compatientem. Et hoc, quia compassio, idest dolor condolentis, fuisset aliquo modo meæ tristitiæ, atque doloris mitigativa. Item per hoc, quod propter id de non invento sibi compatiente lamentabatur in Ps. 141. dicens: *Considerabam ad dexteram, & videbam, & non erat, qui cognosceret me*, scilicet ad mihi condolendum. Ac si aperte subindicet, quod, si ad dexteram vidisset aliquem sibi condolentem, fuisset ex hoc mitigata sua tristitia, & dolor. Ex his tamen ne erres, B. Matrem Virg. nonnullasque seu nonnullos Christo fuisse compatientes negando, quoniam Psal. loquitur, ut in pluribus, & de manentibus ad dexteram, idest de Scribis, Pharisæis, turbis Judæorum, ministris judicum, judicibus, aliisque similibus, de quibus inquit Ps. 143. *dextera eorum dextera iniquitatis*. Non ergo de compassione B. V. Matris, atque similium *in Psal.* 68. *&* 141. intendit loqui. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis declaretur, atque confirmetur vicissim Angelica doctrina præsens.

AR-

ARTICULUS IV. 217

Utrum per contemplationem veritatis dolor, & tristitia mitigentur.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod contemplatio veritatis non mitiget dolorem. Dicitur enim Eccl. 1. *Qui addit scientiam, addit & dolorem:* Sed scientia ad contemplationem veritatis pertinet. Non ergo contemplatio veritatis mitigat dolorem.

2. Præterea. Contemplatio veritatis ad intellectum speculativum pertinet: Sed intellectus speculativus non movet, ut dicitur in 3. de anima. (*tex.* 58. *to.* 2.) Cum igitur gaudium, & dolor sint quidam motus animi, videtur quod contemplatio veritatis nihil faciat ad mitigationem doloris.

3. Præterea. Remedium ægritudinis apponendum est ubi est ægritudo: Sed contemplatio veritatis est in intellectu. Non ergo mitigat dolorem corporalem, qui est in sensu.

Sed Contra est, quod August. dicit in 1. Soliloq. (*c.* 12. *a med. tom.* 1.) *Videbatur mihi, si se ille mentibus nostris veritatis fulgor aperiret, aut non me sensurum fuisse illum dolorem, aut certe pro nihilo toleraturum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q.* 31. *ar.* 5.) in contemplatione veritatis maxima delectatio consistit. Omnis autem delectatio dolorem mitigat, ut supra dictum est, (*art. præc. & art.* 1. *huj. qu.*) Et ideo *contemplatio veritatis mitigat tristitiam, vel dolorem;* & tanto magis, quanto perfectius aliquis est amator sapientiæ. Et ideo homines ex contemplatione divinorum, futuræ beatitudinis in tribulationibus gaudent, secundum illud Jacobi 1. *Omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis:* &, quod est amplius, etiam inter corporis cruciatus hujusmodi gaudium invenitur: sicut Tiburtius martyr, cum nudatis plantis super ardentes prunas incederet, dixit: *Videtur mihi, quod super roseos flores incedam in nomine JESU Christi.*

Ad primum ergo dicendum, quod *qui addit scientiam, addit dolorem*, vel propter difficultatem, & defectum inveniendæ veritatis, vel propter hoc quod per scientiam homo cognoscit multa, quæ voluntati contrariantur. Et sic ex parte rerum cognitarum

scien-

ſcientia dolorem cauſat ; ex parte autem contemplationis veritatis delectationem.

Ad ſecundum dicendum, quod intellectus ſpeculativus non movet animum ex parte rei ſpeculatæ; movet tamen animum ex parte ipſius contemplationis, quæ eſt quoddam bonum hominis, & naturaliter delectabilis.

Ad tertium dicendum, quod in viribus animæ fit redundantia a ſuperiori ad inferius. & ſecundum hoc delectatio contemplationis, quæ eſt in ſuperiori parte, redundat ad mitigandum etiam dolorem, qui eſt in ſenſu.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo* : quomodo per rationem oſtendas, merito inſinuatum fuiſſe a ſcripturis, & Aug. quod contemplatio veritatis mitigativa eſt triſtitię, & doloris. A D. Auguſt. quidem, ut *in arg. con.* A ſcripturis vero per hoc, quod Machabæi ex multis partibus tribulati, ſeu triſtitia, doloreque affecti, dixerunt, 1. Macha. 12. *Habentes ſolatio ſanctos libros, qui ſunt in manib. noſtris*. Item per hoc, quod Iſaac triſtitia, doloreque afflictus ex morte matris, ut dolorem hunc mitigaret, ad contemplationem veritatis confugit : ſecundum quod habetur ex ly *Iſaac egreſſus fuerat ad meditandum in agro, inclinata jam die*, Gen. 24. Item per hoc, quod ſapiens de ſapientiæ contemplatione loquens dicit ly *Erit allocutio cogitationis, & tædii mei*, Sap. 8. *Secundo*, &c.

A R T I C U L U S V. 218

Utrum dolor, & triſtitia mitigentur per ſomnum, & balnea.

AD Quintum ſic proceditur. Videtur, quod ſomnus, & balneum non mitigent triſtitiam. Triſtitia enim in anima conſiſtit : ſed ſomnus, & balneum ad corpus pertinent. non ergo aliquid faciunt ad mitigationem triſtitiæ.

2. Præterea. Idem effectus non videtur cauſari ex contrariis cauſis: Sed hujuſmodi, cum ſint corporalia, repugnant contemplationi veritatis, quæ eſt cauſa mitigationis triſtitiæ, ut dictum eſt. (*art. præc.*) Non ergo per hujuſmodi triſtitia mitigatur.

3. Præterea. Triſtitia, & dolor, ſecundum quod pertinent ad corpus, in quadam tranſmutatione cor-

cordis consistunt: Sed hujusmodi remedia magis videntur pertinere ad exteriores sensus, & membra, quam ad interiorem cordis dispositionem. Non ergo per hujusmodi tristitia mitigatur.

Sed Contra est, quod August. dicit 9. Confess. (*cap.* 12. *sub fi. to.* 1.) *Audieram balnei nomen inde dictum, quod anxietatem pellat ex animo.* Et infra: (*ibid.*) *Dormivi, & evigilavi, & non parva ex parte mitigatum inveni dolorem meum.* Et inducit, quod in hymno Ambr. dicitur, quod *quies artus solutos reddit laboris usui, mentesque fessas allevat, luctusque solvit anxios.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q.* 37. *a.* 4.) tristitia secundum suam speciem repugnat vitali motioni corporis. Et ideo illa, quæ reformant naturam corporalem in debitum statum vitalis motionis, repugnant tristitiæ, & ipsam mitigant. Per hoc etiam quod hujusmodi remediis reducitur natura ad debitum statum, causatur ex his delectatio. hoc enim est, quod delectationem facit, ut supra dictum est. (*qu.* 31. *art.* 1.) Unde, cum omnis delectatio tristitiam mitiget, *per hujusmodi remedia corporalia tristitia mitigatur.*

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa debita corporis dispositio, inquantum sentitur, delectationem causat; & per consequens tristitiam mitigat.

Ad secundum dicendum, quod delectationum una aliam impedit, ut supra dictum est. (*q.* 31. *a.* 8.) & tamen omnis delectatio tristitiam mitigat. unde non est inconveniens, quod ex causis se invicem impedientibus tristitia mitigetur.

Ad tertium dicendum, quod omnis bona dispositio corporis redundat quodammodo ad cor, sicut ad principium, & finem corporalium motionum; ut dicitur in lib. de causa motus animalium. (*seu quod idem est, de commu. animal. mot. cap.* 11. *sub fin. tom.* 4.)

A P P E N D I X.

Ex artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a scripturis, & Augustino, quod somnus, & balneum mitigant tristitiam. A Divo August. quidem ut *in arg. contr.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur secundo Reg. 12. *Surrexit de terra David, & lotus, unctusque est.* Ad ostendendum scilicet, quod per hujusmodi remedia mitigabatur tristitia præhabita. Item per hoc, quod Dominus volens, nos non esse tristes,

triftes, dum jejunamus, dixit Matth. 6. *Unge caput tuum, & faciem tuam lava*. Item per ly *si pedes sanctorum lavit*, 1. Tim. 5. Ad mitigandum scilicet dolorem, & tristitiam ex itinere contractam. Item de somno idem per hoc insinuatur, quod dicitur Eccles. 5. *Dulcis est somnus operanti*. Quia scilicet tristitiam ex labore operandi causatam mitigat. Et per hoc, quod dicitur Eccles. 40. *Fervor, zelus, tumultus, fluctuatio, timor mortis, iracundia perseverans, contentio, & in tempore refectionis in cubili somnus noctis immutat scientiam ejus*. Ecce. In vigilia tristitiam homo ille patitur ex illis septem, scilicet, fervore, zelo, &c. in tempore autem nocturno somnus reficit bonam dispositionem corporalem (ideo tempus ipsius noctis vocatur hic tempus refectionis) atque immutat scientiam prius contristati, scilicet tollendo ei scientiam experimentalem afflictivam, & pro ea suggerendo scientiam experimentalem præcedentis afflictionis medicativam. Ac si brevibus dixisset: Tristitiam magnam somnus sequens mitigat. *Secundo* vides: quomodo ex iis, si bene pensentur, & applicentur, doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUÆSTIO XXXIX.

De bonitate, & malitia tristitiæ, seu doloris, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de bonitate, & malitia doloris, vel tristitiæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo. Utrum omnis tristitia sit malum.
Secundo. Utrum possit esse bonum honestum.
Tertio. Utrum possit esse bonum utile.
Quarto. Utrum dolor corporis sit summum malum.

ARTICULUS I. 219

Utrum omnis tristitia sit mala

Inf. q. 59. a. 3. & 3. q. 15. a. 5. & 6. & 3. d. 15. qu. 2. ar. 2. qu. 1. ad 3. & a. 3. q. 2. cor. fin. & 4. d. 49. qu. 3. ar. 4. qu. 2.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod omnis tristitia sit mala. Dicit enim Greg. Nyss. (*seu*

potius

potius Nemes. lib. de nat. hom. cap. 19. in princ.) *Omnis tristitia malum est suiipsius natura* : Sed quod naturaliter est malum, semper, & ubique est malum. Ergo omnis tristitia est mala.

2. Præterea. Illud, quod omnes fugiunt, etiam virtuosi, est malum: Sed tristitiam omnes fugiunt, etiam virtuosi; quia, ut dicitur in 7. Ethic. (*cap. 11. tom. 5.*) *etsi prudens non intendat delectari, tamen intendit non tristari*. Ergo tristitia est malum.

3. Præterea. Sicut malum corporale est objectum, & causa doloris corporalis; ita malum spirituale est objectum, & causa tristitiæ spiritualis: Sed omnis dolor corporalis est malum corporis. Ergo omnis tristitia spiritualis est malum animæ.

Sed Contra. Tristitia de malo contrariatur delectationi de malo: Sed delectatio de malo est mala. unde in detestationem quorundam dicitur Prover. 2. quod *lætantur, cum male fecerint*. Ergo tristitia de malo est bona.

Respondeo dicendum, quod aliquid esse bonum, vel malum potest dici *dupliciter*. *Uno modo* simpliciter, & secundum se: Et *sic omnis tristitia est quoddam malum*. hoc enim ipsum quod est appetitum hominis anxiari de malo præsenti, rationem mali habet. impeditur enim per hoc quies appetitus in bono.

Alio modo dicitur aliquid bonum, vel malum ex suppositione alterius: sicut verecundia dicitur esse bonum ex suppositione alicujus turpis commissi, ut dicitur in 4. Eth. (*c. ult. tom. 5.*) Sic igitur supposito aliquo contristabili, vel doloroso, *ad bonitatem pertinet, quod aliquis de malo præsenti tristetur, vel doleat*. quod enim non tristaretur, vel non doleret, non posset esse, nisi quia vel non sentiret, vel quia non reputaret sibi repugnans. Et utrumque istorum est malum manifeste. Et ideo ad bonitatem pertinet, ut supposita præsentia mali, sequatur tristitia, vel dolor. Et hoc est, quod August. dicit 8. super Gen. ad literam: (*c. 14. circ. med. tom. 3.*) *Adhuc est bonum, quod dolet amissum bonum. nam nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullius boni amissi dolor esset in pœna*.

Sed quia sermones morales sunt in singularibus, quorum sunt operationes, illud quod est ex suppositione bonum, debet bonum judicari: sicut quod est ex suppositione voluntarium, judicatur voluntarium, ut dicitur in 3 Ethic. (*c. 1. to. 5.*) & supra habitum est. (*q. 6. a. 6.*)

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod Gregor. Nyss. loquitur de tristita ex parte mali tristantis, non autem ex parte sentientis, & repudiantis malum. Et ex hac etiam parte omnes fugiunt tristitiam, inquantum fugiunt malum: sed sensum, & refutationem mali non fugiunt. Et sic dicendum etiam est de dolore corporali. nam sensus, & recusatio mali corporalis attestatur naturæ bonæ.

Unde patet responsio ad Secundum, & ad Tertium.

APPENDIX.

Ex art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, & recte intelligas, merito a scripturis esse insinuatum, quod non omnis tristitia est mala. Ut Proverb. secundo, secundum quod extenditur cum discursu *in argum. cont.* Item per ly *tristitia, quæ secundum Deum est, pænitentiam in salutem stabilem operatur*, secundæ Cor 7. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS II. 220

Utrum tristitia possit esse bonum honestum.

3. q. 15. a. 6. ad 2. & 3. qu. 46. a. 6. ad 2.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod tristitia non habeat rationem boni honesti. Quod enim ad inferos deducit, contrariatur honesto: Sed, sicut dicit August. 12. super Gen. ad literam, (*ca. 33. cir. fi. to. 3.*) *Jacob hoc timuisse videtur, ne nimia tristitia sic perturbaretur, ut non ad requiem beatorum iret, sed ad inferos peccatorum*. Ergo tristitia non habet rationem boni honesti.

2. Præterea. Bonum honestum habet rationem laudabilis, & meritorii: Sed tristitia diminuit rationem laudis, & meriti. dicit enim Apost. 2. ad Cor. 9. *Unusquisque, prout destinavit in corde suo, non ex tristitia, aut ex necessitate*. Ergo tristitia non est bonum honestum.

3. Præterea. Sicut Aug. dicit 14. de civ. Dei, (*cap. 15. parum ante fin. to. 5.*) *Tristitia est de his, quæ nobis nolentibus accidunt*: Sed non velle ea, quæ præsentialiter fiunt, est habere voluntatem repugnantem ordinationi divinæ, cujus providentiæ subjacent omnia, quæ aguntur. Ergo, cum conformitas humanæ voluntatis ad divinam pertineat ad rectitu-

ctitudinem voluntatis, ut supra dictum est, (*q.* 19. *art.* 10.) videtur, quod tristitia contrarietur rectitudini voluntatis; & sic non habeat rationem honesti.

Sed Contra. Omne, quod meretur præmium vitæ æternæ, habet rationem honesti: Sed tristitia est hujusmodi, ut patet per id quod dicitur Matth. 5. *Beati, qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur*. Ergo tristitia est bonum honestum.

Respondeo dicendum, quod secundum illam rationem, qua tristitia est bonum, potest esse bonum honestum. Dictum est enim, (*ar. præc.*) quod tristitia est bonum secundum *cognitionem*, & *recusationem* mali. Quæ quidem *duo* in dolore corporali attestantur bonitati naturæ, ex qua provenit, quod sensus sentit, & natura refugit læsivum, quod causat dolorem. In interiori vero tristitia cognitio mali quandoque quidem est per rectum judicium rationis, & recusatio mali est per voluntatem bene dispositam detestantem malum. Omne autem bonum honestum ex his duobus procedit, scilicet ex rectitudine rationis, & voluntatis. Unde manifestum est, quod *tristitia potest habere rationem boni honesti*.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes passiones animæ regulari debent secundum regulam rationis, quæ est radix boni honesti, quam transcendit immoderata tristitia, de qua loquitur Aug. & ideo recedit a ratione honesti.

Ad secundum dicendum, quod sicut tristitia de malo procedit ex voluntate, & ratione recta, quæ detestatur malum; ita tristitia de bono procedit ex ratione, & voluntate perversa, quæ detestatur bonum. Et ideo talis tristitia impedit laudem, vel meritum boni honesti; sicut cum quis facit cum tristitia eleemosynam.

Ad tertium dicendum, quod aliqua præsentialiter eveniunt, quæ non fiunt Deo volente, sed Deo permittente, sicut peccata. unde voluntas repugnans peccato existenti vel in se, vel in alio, non discordat a voluntate Dei. Mala vero pœnalia præsentialiter contingunt etiam Deo volente. Non tamen exigitur ad rectitudinem voluntatis, quod ea secundum se homo velit, sed solum quod non contranitatur ordini divinæ justitiæ, ut supra dictum est. (*q.* 19. *a.* 10.)

AP-

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo:* quomodo per rationem oſtendas, merito eſſe a ſcripturis inſinuatum, quod triſtitia aliqua eſt bonum honeſtum. Ut Matth. 5. ſecundum quod ponitur cum diſcurſu *in argum. contra.* Item per hoc, quod narratur *in lib. Judith. capitulo nono, duodecimo, decimotertio*, quod triſtitiam ipſius Judith reſpexit Dominus: & pro triſtitia tali ipſam mirabiliter in decollatione Holofernis exaltavit, populique ſui liberatione. Domino autem non placent, quæ honeſta non ſunt. Per hæc ergo, & ſimilia fere innumera ſcriptura quaſi ſcholaſtice in propoſito loquens; brevibus dicit: Triſtitia aliqua poteſt eſſe bonum honeſtum. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene penſatis, & applicatis declaretur, atque confirmetur viciſſim Angelica doctrina præſens.

ARTICULUS III. 221

Utrum triſtitia poſſit eſſe bonum utile.

3. *q.* 15. *a.* 6. *ad* 2. *&* 3. *Et q.* 49. *a.* 6. *ad* 2.

AD Tertium ſic proceditur. Videtur, quod triſtitia non poſſit eſſe bonum utile. Dicitur enim Eccl. 30. *Multos occidit triſtitia, & non eſt utilitas in illa.*

2. Præterea. Electio eſt de eo, quod eſt utile ad finem aliquem: Sed triſtitia non eſt eligibilis: quinimo idem ſine triſtitia, quam cum triſtitia magis eſt eligendum, ut dicitur in 3. Topic. (*cap.* 2. *loc.* 23. *&* 24. *tom.* 1.) Ergo triſtitia non eſt bonum utile.

3. Præterea. Omnis res eſt propter ſuam operationem, ut dicitur in 2. de Cœlo: (*tex.* 17. *to.* 2) Sed triſtitia impedit operationem, ut dicitur in 10. Ethic. (*cap.* 5. *cir. med. tom.* 5.) Ergo triſtitia non habet rationem boni utilis.

Sed Contra. Sapiens non quærit niſi utilia: Sed, ſicut dicitur Eccle. 7. *Cor ſapientum ubi triſtitia, & cor ſtultorum ubi lætitia*. Ergo triſtitia eſt utilis.

Reſpondeo dicendum, quod ex malo præſenti inſurgit *duplex* appetitivus motus. *Unus* quidem eſt, quo appetitus contrariatur malo præſenti. Et *ex i-*

ſta

sta parte tristitia non habet utilitatem; quia id quod est præsens, non potest uno esse præsens.

Secundus motus consurgit in appetitu ad fugiendum, & repellendum malum contristans: Et *quantum ad hoc tristitia habet utilitatem, si sit de aliquo, quod est fugiendum*. Est enim aliquid fugiendum *dupliciter*. *Uno modo* propter seipsum, ex contrarietate quam habet ad bonum, sicut peccatum. & ideo tristitia de peccato utilis est ad hoc, quod homo fugiat peccatum, sicut Apostolus dicit 2. ad Cor. 7. *Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad pœnitentiam*. *Alio modo* est aliquid fugiendum, non quia sit secundum se malum, sed quia est occasio mali; dum vel homo nimis inhæret ei per amorem, vel etiam ex hoc quod præcipitatur in aliquod malum: sicut patet in bonis temporalibus: Et secundum hoc tristitia de bonis temporalibus potest esse utilis, sicut dicitur Eccles. 7. *Melius est ire ad domum luctus, quam ad domum convivii: in illa enim finis cunctorum admonetur hominum*. Ideo autem tristitia in omni malo fugiendo est utilis, quia geminatur fugiendi causa. nam ipsum malum secundum se fugiendum est. ipsam autem tristitiam secundum se omnes fugiunt; sicut etiam bonum omnes appetunt, & delectationem de bono. Sicut ergo delectatio de bono facit, ut bonum avidius quæratur; ita tristitia de malo facit, ut malum vehementius fugiatur.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa intelligitur de immoderata tristitia, quæ animam absorbet. hujusmodi enim tristitia immobilitat animum, & impedit fugam mali, ut supra dictum est. (*q.* 37. *a.* 2.)

Ad secundum dicendum, quod sicut quodlibet eligibile fit minus eligibile propter tristitiam; ita quodlibet fugiendum redditur magis fugiendum propter tristitiam. Et quantum ad hoc tristitia est utilis.

Ad tertium dicendum, quod tristitia de operatione aliqua impedit operationem: sed tristitia de cessatione operationis facit avidius operari.

APPENDIX.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito fuisse a scripturis insinuatum, quod tristitia potest esse bonum utile, ut Eccl. 7. secundum quod ponitur cum discursu *in argum. contr.* Item per hoc, quod dicitur ibid. *per tristitiam vultus corrigitur animus delin-*

linquentis. Item per hoc, quod dicitur Hier. 9. *Docete filias vestras lamentum*, *& unaquæque proximam suam planctum*. Propheta namque ibi loquitur de mandato Domini: & *Dominus docet nos utilia*, Isa. 48. Ac si ergo ex his manifeste dictum fuerit: Tristitia quædam est hominibus utilis. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens, &c.

ARTICULUS IV. 222

Utrum dolor corporis sit summum malum.

Inf. q. 73. ar. 4. Et ma. q. 2. a. 10.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod tristitia sit summum malum. *Optimo* enim *opponitur pessimum*, ut dicitur in 8. Ethic. (*cap. 10. a princ. to. 5.*) Sed quædam delectatio est optimum, quæ scil. pertinet ad felicitatem. Ergo aliqua tristitia est summum malum.

2. Præterea. Beatitudo est summum bonum homiminis, quia est ultimus hominis finis: Sed beatitudo consistit in hoc, quod homo habeat quicquid velit, & nihil mali velit, ut supra dictum est. (*q. 3. a. 4. arg. 5. & q. 5. a. 8. arg. 3.*) Ergo summum bonum hominis est impletio voluntatis ipsius: Sed tristitia consistit in hoc, quod accidit aliquid contra voluntatem, ut patet per Aug. 14. de Civit. Dei. (*cap. 15. parum ante fi. to. 5.*) Ergo tristitia est summum malum hominis.

3. Præterea. Augu. sic argumentatur in 1. Soliloq. (*c. 12. cir. fi. to. 1.*) *Ex duabus partibus compositi sumus, ex anima sc. & corpore; quarum pars deterior est corpus; Summum autem bonum est melioris partis optimum; summum autem malum pessimum deterioris: Est autem optimum in animo sapientia, in corpore pessimum dolor: Summum igitur bonum hominis est sapere; summum malum dolere.*

Sed Contra. Culpa est magis malum, quam pœna, ut in 1. habitum est: (*q. 48. ar. 6.*) Sed tristitia, seu dolor pertinet ad pœnam peccati; sicut frui rebus mutabilibus est malum culpæ. dicit enim Aug. in lib. de vera religione: (*cap. 12. parum a prin. tom. 1.*) *Quis est dolor, qui dicitur animi, nisi carere mutabilibus rebus, quibus fruebatur, aut frui se posse speraverat? & hoc est totum, quod dicitur malum, idest peccatum, & pœna peccati*. Ergo tristitia,

ſtitia, ſeu dolor non eſt ſummum malum hominis.

Reſpondeo dicendum, quod impoſſibile eſt, aliquam triſtitiam, ſeu dolorem eſſe ſummum hominis malum. Omnis enim triſtitia, ſeu dolor aut eſt de hoc, quod eſt vere malum, *aut* eſt de aliquo apparenti malo, quod eſt vere bonum. Dolor autem ſeu triſtitia, quæ eſt de vere malo, non poteſt eſſe ſummum malum. eſt enim aliquid eo pejus; ſc. vel non judicare eſſe malum illud, quod vere eſt malum, vel etiam non refutare illud. Triſtitia autem, vel dolor, qui eſt de apparenti malo, quod eſt vere bonum, non poteſt eſſe ſummum malum: quia pejus eſſet omnino alienari a vero bono. Unde *impoſſibile eſt, quod aliqua triſtitia, vel dolor ſit ſummum hominis malum*.

Ad primum ergo dicendum, quod duo *bona* ſunt communia & delectationi, & triſtitiæ; ſc. *judicium* verum de bono, & malo, *&* *ordo* debitus voluntatis approbantis bonum, & recuſantis malum. Et ſic patet, quod in dolore, vel triſtitia eſt aliquod bonum, per cujus privationem poteſt fieri deterius. ſed non in omni delectatione eſt aliquod malum, per cujus remotionem poſſit fieri melius. Unde delectatio aliqua poteſt eſſe ſummum hominis bonum, eo modo, quo ſupra dictum eſt. (*qu.* 34. *a.* 3.) Triſtitia autem non poteſt eſſe ſummum hominis malum.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc ipſum quod eſt voluntatem repugnare malo, eſt quoddam bonum. Et propter hoc triſtitia, vel dolor non poteſt eſſe ſummum malum; quia habet aliquam permixtionem boni.

Ad tertium dicendum, quod pejus eſt, quod nocet meliori, quam quod nocet pejori. Malum autem dicitur, quia nocet, ut dicit Auguſtin. in Enchir. (*cap.* 12. *tom.* 3.) unde majus malum eſt, quod eſt malum animæ, quam quod eſt malum corporis. Unde non eſt efficax ratio, quam Auguſtinus inducit, non ex ſenſu ſuo, ſed ex ſenſu alterius.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem oſtendas, merito a ſcripturis, & Auguſt. fuiſſe inſinuatum, quod triſtitia non eſt ſummum malum. A D. Auguſt. quidem, ut deducitur *in arg. cont.* A ſcripturis vero per hoc, quod dicitur Epheſ.

4. Quod *desperantes tradiderunt semetipsos impudicitiæ, in operationem immunditiæ omnis, in avaritiam:* ex hoc enim patet a tam detestabili effectu: quod desperatio est pejor, quam tristitia: quandoquidem tristitia, ut sic, non habet effectum tam animarum saluti noxium, ut consideranti supra dicta faciliter constare potest. *Secundo* vides, &c.

QUÆSTIO XL.

De passionibus irascibilis, & primo de Spe, & Desperatione, in octo articulos divisa.

Consequenter considerandum est de passionibus irascibilis.

Et *Primo* de Spe, & Desperatione. *Secundo* de timore, & audacia. *Tertio* de ira.

Circa primum quæruntur octo.

Primo. Utrum spes sit idem, quod desiderium, vel cupiditas.

Secundo. Utrum spes sit in vi apprehensiva, vel in vi appetitiva.

Tertio. Utrum spes sit in brutis animalibus.

Quarto. Utrum spei contrarietur desperatio.

Quinto. Utrum causa spei sit experientia.

Sexto. Utrum in juvenibus, & ebriosis spes abundet.

Septimo. De ordine spei ad amorem.

Octavo. Utrum spes conferat ad operationem.

ARTICULUS I. 223

Utrum spes sit idem, quod desiderium, vel cupiditas.

Sup. q. 25. ar. 1. corp. fin. & 3. d. 26. q. 1. ar. 1. corp. & ver. q. 4. ar. 1. corp. & opusc. 2. cap. 262.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod spes sit idem, quod desiderium, sive cupiditas. Spes enim ponitur una quatuor principalium passionum: Sed Augustinus enumerans quatuor principales passiones ponit cupiditatem loco spei, ut patet in 14. de civ. Dei. (*cap. 7. & 9. to. 5.*) Ergo spes est idem quod cupiditas, sive desiderium.

2. Præterea. Passiones differunt secundum objecta: Sed idem est objectum spei, & cupiditatis, sive desiderii, scil. bonum futurum. Ergo spes est idem, quod cupiditas, sive desiderium.

Si dicatur, quod ſpes addit ſupra deſiderium poſſibilitatem adipiſcendi bonum futurum: Contra: Id, quod per accidens ſe habet ad objectum, non variat ſpeciem paſſionis: Sed *poſſibile* ſe habet per accidens ad bonum futurum, quod eſt objectum cupiditatis, vel deſiderii, & ſpei. Ergo ſpes non eſt paſſio ſpecie differens a deſiderio, vel cupiditate.

Sed Contra. Diverſarum potentiarum ſunt diverſæ paſſiones ſpecie differentes: Sed ſpes eſt in iraſcibili: deſiderium autem, & cupiditas in concupiſcibili. Ergo ſpes differt ſpecie a deſiderio, ſeu cupiditate.

Reſpondeo dicendum, quod ſpecies paſſionis ex objecto conſideratur. Circa objectum autem ſpei *quatuor* conditiones atttenduntur. *Primo* quidem, quod ſit bonum. Non enim, proprie loquendo, eſt ſpes niſi de bono, & per hoc differt ſpes a timore, qui eſt de malo. *Secundo*, ut ſit futurum. Non enim ſpes eſt de præſenti jam habito. & per hoc differt ſpes a gaudio, quod eſt de bono præſenti. *Tertio* requiritur, quod ſit aliquid arduum cum difficultate adipiſcibile. Non enim aliquis dicitur aliquid ſperare minimum, quod ſtatim eſt in ſua poteſtate ut habeat. & per hoc differt ſpes a deſiderio, vel cupiditate, quæ eſt de bono futuro abſolute. unde pertinet ad concupiſcibilem, ſpes autem ad iraſcibilem. *Quarto*, quod illud arduum ſit poſſibile adipiſci. Non enim aliquis ſperat id, quod omnino adipiſci non poteſt. ſecundum hoc differt ſpes a deſperatione.

Sic ergo patet, quod ſpes differt a deſiderio, ſicut differunt paſſiones iraſcibilis a paſſionibus concupiſcibilis. & propter hoc ſpes præſupponit deſiderium; ſicut & omnes paſſiones iraſcibilis præſupponunt paſſiones concupiſcibilis, ut ſupra dictum eſt. (*qu.* 25. *ar.* 1.)

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus ponit cupiditatem loco ſpei, propter hoc quod utraque reſpicit bonum futurum. Et quia bonum, quod non eſt arduum, quaſi nihil reputatur ut ſic, cupiditas maxime videtur tendere in bonum arduum, in quod etiam tendit ſpes.

Ad ſecundum dicendum, quod objectum ſpei non eſt bonum futurum abſolute, ſed cum arduitate, & difficultate adipiſcendi, ut dictum eſt. (*in corp. art.*)

Ad tertium dicendum, quod objectum ſpei non tantum addit poſſibilitatem ſuper objectum deſiderii, ſed etiam arduitatem, quæ ad aliam potentiam

facit

facit ſpem pertinere, ſc. ad iraſcibilem, quæ reſpicit arduum, ut in 1. dictum eſt. (*q.* 81. *art.* 2.) *Poſſibile* autem, & *impoſſibile* non omnino per accidens ſe habent ad objectum appetitivæ virtutis. Nam appetitus eſt principium motionis: Nihil autem movetur ad aliquid, niſi ſub ratione poſſibilis. nullus enim movetur ad id, quod exiſtimat impoſſibile adipiſci. Et propter hoc ſpes differt a deſperatione ſecundum differentiam *poſſibilis*, & *impoſſibilis*.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem oſtendas, merito inſinuatum fuiſſe a ſcripturis, quod ſpes non eſt idem, quod deſiderium, ſeu cupiditas. Ut per hoc, quod dicitur Threnorum 3. *ponet in pulvere os ſuum, ſi forte ſit ſpes*. Per quod manifeſte acutis ſcholaſticis ſubindicatur per ly *forte*, quod ſpes tendit in objectum arduum, quoniam, ſi arduum ad acquirendum non eſſet, non dubitaretur, an de illo habenda eſſet ſpes, quod acquireretur. Qualem arduitatem in objecto ſpei connotavit etiam Apoſtolus per ly *qui contra ſpem in ſpem credidit*. Roman. quarto. Nec obſtat, quod auctoritatem de ſpe infuſa ad propoſitum ſpei acquiſitæ in iraſcibili adducimus: quoniam, licet iſtæ ſpes in multis differant, tamen conveniunt in hoc, quod objectum utriuſque in genere ſuo eſt arduum. Prædictorum vero oppoſitum, ſcil. quod deſiderii objectum arduitatem hanc neceſſario non concernat, monſtratur Num. 11. ly *vulgus flagravit deſiderio carnium*. Ubi patet perſpicacib. ſcholaſticis, quod deſiderium fertur in ſuum objectum nulla difficultate, etiam quod ibi ſit in eo conſiderata, ita, ut retardet ipſum deſiderium. Per præmiſſa ergo adinvicem collata inſinuatur ſuperius intentum. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene penſatis, & applicatis doctrina præſens, &c.

ARTICULUS II. 224

Utrum Spes sit in vi apprehensiva, an in vi appetitiva.

1. 2. qu. 18. a. 1. corp. & 3. d. 26. q. 1. a. 1 corp. & q. 2. a. 2. corp. & ver. q. 4. ar. 2. corp.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod spes pertineat ad vim cognitivam. Spes enim videtur esse expectatio quædam. Dicit enim Apostolus. Rom. 8. *Si autem quod non videmus, speramus, per patientiam expectamus.* Sed expectatio videtur ad vim cognitivam pertinere, cujus est expectare. Ergo spes ad cognitivam pertinet.

2. Præterea. idem est, ut videtur, spes, quod fiducia. unde & sperantes *confidentes* vocamus, quasi pro eodem utentes eo quod est *confidere*, & *sperare*: Sed fiducia, sicut & fides, videtur ad vim cognitivam pertinere. Ergo & spes.

3. Præterea. Certitudo est proprietas cognitivæ virtutis: Sed certitudo attribuitur spei. Ergo spes ad vim cognitivam pertinet.

Sed Contra. Spes est de bono, sicut dictum est: (*ar. præc.*) Bonum autem, inquantum hujusmodi, non est objectum cognitivæ, sed appetitivæ virtutis. Ergo spes non pertinet ad cognitivam, sed ad appetitivam virtutem.

Respondeo dicendum quod cum *spes* importet extensionem quandam appetitus in bonum, *manifeste pertinet ad appetitivam virtutem*. Motus enim ad res pertinet proprie ad appetitum: Actio vero virtutis cognitivæ perficitur non secundum motum cognoscentis ad res, sed potius secundum quod res cognitæ sunt in cognoscente.

Sed quia vis cognitiva movet appetitivam, repræsentando ei suum objectum, secundum diversas rationes objecti apprehensi, subsequuntur diversi motus in vi appetitiva. Alius enim motus sequitur in appetitu ex apprehensione boni; & alius ex apprehensione mali: & similiter alius motus ex apprehensione præsentis, & futuri, absoluti, & ardui, possibilis, & impossibilis. Et secundum hoc spes est motus appetitivæ virtutis, consequens apprehensionem boni futuri ardui possibile adipisci, sc. extensio appetitus in hujusmodi objectum.

Ad primum ergo dicendum, quod quia spes respicit ad bonum possibile, insurgit *dupliciter* homini mo-

tus

tus ſpei ; ſicut *dupliciter* eſt ei aliquid poſſibile ; ſcilicet ſecundum *propriam* virtutem , & ſecundum virtutem *alterius*. Quod ergo aliquis ſperat per propriam virtutem adipiſci, non dicitur expectare, ſed ſperare tantum : ſed proprie dicitur expectare, quod ſperat ex auxilio virtutis alienæ ; ut dicatur expectare, quaſi ex alio ſpectare : inquantum ſcilicet vis apprehenſiva præcedens non ſolum reſpicit ad bonum , quod intendit adipiſci , ſed etiam ad illud , cujus virtute adipiſci ſperat, ſecundum illud Eccleſ. 51. *Reſpiciens eram ad adjutorium hominum*. Motus ergo ſpei quandoque dicitur expectatio propter inſpectionem virtutis cognitivæ præcedentem.

Ad ſecundum dicendum , quod illud quod homo deſiderat, & æſtimat ſe poſſe adipiſci , credit ſe adepturum : & ex tali fide in cognitiva præcedente motus ſequens in appetitu *fiducia* nominatur. Denominatur enim motus appetitivus a cognitione præcedente, ſicut effectus ex cauſa magis nota. magis enim cognoſcit vis apprehenſiva ſuum actum, quam actum appetitivæ.

Ad tertium dicendum, quod certitudo attribuitur motui non ſolum appetitus ſenſitivi, ſed etiam appetitus naturalis ; ſicut dicitur , quod lapis certitudinaliter tendit deorſum : & hoc propter infallibilitatem , quam habet ex certitudine cognitionis , quæ præcedit motum appetitus ſenſitivi , vel etiam naturalis.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem oſtendas, merito a ſcripturis inſinuatum, quod ſpes eſt in vi appetitiva. Ut per hoc, quod dicitur Pſal. 16. *Sperate in eo omnis congregatio populi, effundite coram illo corda veſtra*. Spem enim, ut patet, vocat cordis effuſionem, ſcilicet ad res. Hæc autem differentia eſt inter vim cognitivam, & vim appetitivam, quod , in cognitiva fit motus a rebus ad cognoſcentem ; in appetitiva vero fit motus ab appetente ad res, qui alio nomine vocatur effuſio quædam, ſeu, quod in idem redit, extenſio appetitus ad objectum ſuum. Nec mireris, quod ad propoſitum ſpei acquiſitæ monſtrandum adducamus ſpem infuſam, de qua ibi Pſalm. quoniam , quamvis hæ duæ ſpes in multis differant ; tamen conveniunt in hoc, quod utraque eſt in parte appetitiva. Verum infuſa in appetitu intellectivo, ideſt, in voluntate eſt, acquiſita vero in iraſcibili. *Secundo* vides : quo-

quomodo ex his bene pensatis, & applicatis doctrina hæc Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS III. 225

Utrum Spes sit in brutis animalibus.

3. d. 26. qu. 1. ar. 1. corp.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod in brutis animalibus non sit spes. *Spes* enim *est de futuro bono*, ut Damascenus dicit: (*lib.* 2. *orth. fid. c.* 12. *in fin.*) Sed cognoscere futura non pertinet ad animalia bruta, quæ habent solum cognitionem sensitivam, quæ non est futurorum. ergo spes non est in brutis animalibus.

2. Præterea. Objectum spei est bonum possibile adipisci: Sed *possibile*, & *impossibile* sunt quædam differentiæ *veri*, & *falsi*, quæ solum sunt in mente, ut Philosophus dicit in 6. Metaph. (*tex.* 8. *to.* 3.) Ergo spes non est in brutis animalibus, in quibus non est mens.

3. Præterea. August. dicit 9. super Gen. ad litt. (*cap.* 14. *circa med. tom.* 3.) quod *animalia moventur visis*: Sed spes non est de eo, quod videtur. nam *quod videt quis, quid sperat*; ut dicitur Ro. 8. Ergo spes non est in brutis animalibus.

Sed Contra. Spes est passio irascibilis: sed in brutis animalibus est irascibilis. ergo & spes.

Respondeo dicendum, quod interiores passiones animalium ex exterioribus motibus deprehendi possunt: Ex quibus apparet, quod *in animalibus brutis est spes*. Si enim canis videat leporem, aut accipiter avem nimis distantem, non movetur ad ipsam, quasi non sperans se eam posse adipisci: si autem sit in propinquo, movetur quasi sub spe adipiscendi.

Ut enim supra dictum est, (*q.* 1. *ar.* 2. & *q.* 26. *ar.* 1.) appetitus sensitivus brutorum animalium, & etiam appetitus naturalis rerum insensibilium sequuntur apprehensionem alicujus intellectus; sicut & appetitus naturæ intellectivæ, qui dicitur *voluntas*. Sed in hoc est differentia, quod voluntas movetur ex apprehensione intellectus conjuncti; sed motus appetitus naturalis sequitur apprehensionem intellectus separati, qui naturam instituit; & similiter appetitus sensitivus brutorum animalium, quæ etiam quodam instinctu naturali agunt. Unde in ope-

operibus brutorum animalium, & aliarum rerum naturalium apparet similis processus, sicut & in artis operibus. Et per hunc modum in animalibus brutis est spes, & desperatio.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis bruta animalia non cognoscant futurum; tamen ex instinctu naturali movetur animal ad aliquid futurum, ac si futurum prævideret: hujusmodi enim instinctus est eis inditus ab intellectu divino prævidente futura.

Ad secundum dicendum, quod objectum spei non est possibile, prout est quædam differentia veri: sic enim consequitur habitudinem prædicati ad subjectum: sed objectum spei est possibile, quod dicitur secundum aliquam potentiam. sic enim distinguitur *possibile* in 5. Metaph. (*tex.* 17. *to.* 3.) scilicet in duo possibilia prædicta.

Ad tertium dicendum, quod licet id quod est futurum, non cadat sub visu; tamen ex his, quæ videt animal in præsenti, movetur ejus appetitus in aliquod futurum vel prosequendum, vel vitandum.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a scripturis insinuatum, quod spes, & consequenter ab oppositis desperatio, est in brutis animalibus. Ut per hoc, quod dicitur Job 14. *Lignum habet spem*. A fortiori enim demonstrari intelligitur, spem esse in brutis modo suo ex hoc, quod in lignis modo suo spes reperitur. Nam animalia bruta sunt lignis nobiliora, de illisque, utpote irascibilem habentibus, magis verisimile videtur, quod habeant spem. Si ergo, juxta regulam topicam, eis, de quibus minus videtur inesse, insit, &c. Suo tamen utrorumque modo, ut tactum est, utrisque spem ipsam inesse, accipiendum est. Puta spes brutorum in irascibili est. Spes vero ligni est, quod, ut inibi subditur, si præcisum fuerit, rursum virescit, & rami ejus pullulant: si senuerit in terra radix ejus, & in pulvere emortuus fuerit truncus illius, ad odorem aquæ germinabit, & faciet comam quasi cum primum plantatum est. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS IV. 226

Utrum spei contrarietur desperatio.

Sup. qu. 23. art. 2. corp. fin. & præs. qu. a. 1. & ad 3. & 3. d. 26. q. 1. a. 1. cor. & ver. q. 4. a. 1. corp.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod desperatio non sit contraria spei. Uni enim unum est contrarium, ut dicitur in 10. Metaphysic. (*tex. 17. to. 3.*) Sed spei contrariatur timor. Non ergo contrariatur ei desperatio.

2. Præterea. Contraria videntur esse circa idem: Sed spes, & desperatio non sunt circa idem: nam spes respicit bonum: desperatio autem est propter aliquod malum impeditivum adeptionis boni. Ergo, spes non contrariatur desperationi.

3. Præterea. Motui non † *Al. deest non* † contrariatur motus; quies vero opponitur motui, ut privatio: Sed desperatio magis videtur importare immobilitatem, quam motum. Ergo non contrariatur spei, quę importat motum extensionis in bonum speratum.

Sed Contra est, quod desperatio nominatur per contrarium spei.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est. (*qu. 23. ar. 2.*) in mutationibus invenitur *duplex* contrarietas. *Una* secundum accessum ad contrarios terminos: Et talis contrarietas sola invenitur in passionibus concupiscibilis: sicut amor, & odium contrariantur. *Alio modo* per accessum, & per recessum respectu ejusdem termini: Et talis contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, sicut supra dictum est. (*loc. cit.*)

Objectum autem spei, quod est bonum arduum, habet quidem rationem attractivi, prout consideratur cum possibilitate adipiscendi; & sic tendit in ipsum spes, quæ importat quendam accessum: sed secundum quod consideratur cum impossibilitate obtinendi, habet rationem repulsivi: quia, ut dicitur in 3. Eth. (*c. 2. a med. to. 5.*) *cum ventum fuerit ad aliquid impossibile, tunc homines discedunt*. Et sic respicit hoc objectum desperatio. Unde importat motum cujusdam recessus. Et *propter hoc contrariatur spei, sicut recessus accessui.*

Ad primum ergo dicendum, quod timor contrariatur spei secundum contrarietatem objectorum, sc. boni, & mali. hæc enim contrarietas invenitur in

in passionibus irascibilis, secundum quod derivantur a passionibus concupiscibilis. sed desperatio contrariatur ei solum secundum contrarietatem accessus, & recessus.

Ad secundum dicendum, quod desperatio non respicit malum sub ratione mali: sed per accidens quandoque respicit malum: inquantum facit impossibilitatem adipiscendi. potest autem esse desperatio ex solo superexcessu boni.

Ad tertium dicendum, quod desperatio non importat solam privationem spei, sed importat quendam recessum a re desiderata propter æstimatam impossibilitatem adipiscendi. Unde desperatio præsupponit desiderium, sicut & spes. de eo enim, quod sub desiderio nostro non cadit, neque spem, neque desperationem habemus: & propter hoc etiam utrumque eorum est de bono, quod sub desiderio cadit.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a scripturis insinuatum, quod desperatio contrariatur spei. Ut per hoc, quod dicitur 1. Reg. 27. *Melius est, ut fugiam, & salver in terra Philistinorum, ut desperet Saul, cessetque me quærere*. Nam ex ly *cesset me quærere*, quod attribuitur desperationi, datur intelligi solertibus scholasticis præmissum intentum. Patet namque, quod talis cessatio attributa desperationi Saulis, importat quendam recessum a re desiderata propter æstimatam impossibilitatem adipiscendi. Quis enim ignoret, quod Saulo desiderata res erat quærere Davidem? Cum ergo spes accessum ad quærendum eundem importet (ut ex c. 25. habetur) constat, quod per ly *ut desperet, & cesset me quærere*, scriptura scholastice loquens ait: Desperatio contrariatur spei. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens, &c.

ARTICULUS V. 227

Utrum causa spei sit experientia.

Inf. qu. 42. ar. 5. ad 1. & q. 45. a. 3. cor.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod experientia non sit causa spei. Experientia enim ad vim cognitivam pertinet. Unde Philos. dicit in

2. Ethic. (*cap.* 1. *in princ. to.* 5.) quod *virtus intellectualis indiget experimento*, *&* *tempore* : Spes autem non est in vi cognitiva, sed in appetitiva, ut dictum est. (*a.* 2. *hu. qu.*) Ergo experientia non est causa spei.

2. Præterea. Philosophus dicit in 2. Rhet. (*cap.* 13. *cir. med. to.* 6.) quod *senes sunt difficilis spei propter experientiam* : ex quo videtur, quod experientia sit causa defectus spei : Sed non est idem causa oppositorum. Ergo experientia non est causa spei.

3. Præterea. Philosophus dicit in 2. de cœl. (*tex.* 34. *to.* 2.) quod *de omnibus enuntiare aliquid*, *&* *nihil prætermittere*, *quandoque est signum stultitiæ* : Sed quod homo tentet omnia, ad magnitudinem spei pertinere videtur : stultitia autem provenit ex inexperientia. Ergo inexperientia videtur esse magis causa spei, quam experientia.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in 3. Ethi. (*c.8.a med. to.5.*) quod *senes sunt bonæ spei propter multoties*, *&* *multos vicisse* ; quod ad experientiam pertinet. ergo experientia est causa spei.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*a.* 1. *hu. qu.*) spei objectum est *bonum futurum arduum possibile adipisci*. Potest ergo aliquid esse causa spei, *vel* quia facit homini aliquid esse possibile, *vel* quia facit eum existimare aliquid esse possibile.

Primo modo est causa spei omne illud, quod auget potestatem hominis ; sicut divitiæ, & fortitudo, & *inter cætera etiam experientia*. nam per experientiam homo acquirit facultatem aliquid de facili faciendi, & ex hoc sequitur spes. Unde Veget. dicit in l. 1. de re milit. (*c.* 1. *cir. fi.*) *Nemo facere metuit*, *quod se bene didicisse confidit*. *Alio modo* est causa spei omne illud, quod facit alicui existimationem, quod aliquid sit sibi possibile : Et hoc modo & doctrina, & persuasio quælibet potest esse causa spei : Et *sic etiam experientia est causa spei* ; inquantum sc. per experientiam fit homini existimatio, quod aliquid sit sibi possibile, quod impossibile ante experientiam reputabat.

Sed per hunc modum experientia potest esse causa defectus spei : quia sicut per experientiam fit homini existimatio, quod aliquid sibi sit possibile, quod reputabat impossibile : ita e converso per experientiam fit homini existimatio, quod aliquid non sit sibi possibile, quod possibile, existimabat.

Sic ergo *experientia est causa spei duobus modis* :

cau-

causa autem defectus spei uno modo. Et propter hoc magis dicere possumus, eam esse causam spei.

Ad primum ergo dicendum, quod experientia in operabilibus non solum causat scientiam, sed etiam causat quendam habitum propter consuetudinem, qui facit operationem faciliorem: Sed & ipsa virtus intellectualis facit ad potestatem facile operandi. demonstrat enim aliquid esse possibile: & sic causat spem.

Ad secundum dicendum, quod in senibus est defectus spei propter experientiam, inquantum experientia facit existimationem impossibilis. Unde ibidem subditur, *quod eis multa evenerunt in deterius*.

Ad tertium dicendum, quod stultitia, & inexperientia possunt esse causa spei quasi per accidens, removendo sc. scientiam, per quam vere existimatur aliquid esse non possibile. Unde ea ratione inexperientia est causa spei, qua experientia est causa defectus spei.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, & recte intelligas, merito a scripturis, & Philos. insinuatum fuisse, quod experientia est causa spei. A Philos. quidem, ut *in arg. contr.* A scripturis vero per hoc, quod David ad Saul ait, 1. Reg. 17. *Pascebat servus tuus patris sui gregem, & veniebat Leo, vel Ursus, & tollebat arietem de medio gregis, & persequebar eos, & percutiebam, eruebamque de ore eorum. Et illi consurgebant adversum me, & apprehendebam mentum eorum, & suffocabam, interficiebamque eos. Nam & leonem, & ursum interfeci ego servus tuus. Erit igitur & Philisthæus hic incircumcisus, quasi unus ex eis. Nunc ergo vadam, & auferam opprobrium populi.* David enim his verbis seipsum esse factum bonæ spei ad debellandum Philisthæum docet ex experientia, qua contra ferocissimos animalium bene dimicaverat, sed & alios reddere ejusdem bonæ spei de seipso eadem experientia narrata intendit. Ac si brevibus scriptura scholasticam linguam assumens, dicat; Experientia est causa spei. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

AR-

ARTICULUS VI. 228

Utrum in juvenibus, & in ebriosis abundet spes.

Inf. q. 45. ar. 3. cor.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod juventus, & ebrietas non sint causa spei. Spes enim importat quandam certitudinem, & firmitatem. Unde ad Heb. 6. spes comparatur anchoræ. Sed juvenes, & ebrii deficiunt a firmitate. habent enim animum de facili mutabilem. Ergo juventus, & ebrietas non est causa spei.

2. Præterea. Ea, quæ augent potestatem, maxime sunt causa spei, ut supra dictum est: (*art. præc.*) Sed juventus, & ebrietas quandam infirmitatem habent adjunctam. Ergo non sunt causa spei.

3. Præterea. Experientia est causa spei, ut dictum est: (*ar. præc.*) Sed juvenibus experientia deficit. Ergo juventus non est causa spei.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in tertio Ethic. (*cap. 8. post med. to. 5.*) quod *inebriati sunt bene sperantes*. & in 2. Rhet. (*c. 12. ante med. to. 6.*) dicitur, quod *juvenes sunt bonæ spei*.

Respondeo dicendum, quod *juventus est causa spei* propter *tria*, ut Philos. dicit in 2. Rhet. (*ibid.*) Et hæc *tria* possunt accipi secundum *tres* conditiones boni, quod est objectum spei, quod est *futurum*, & *arduum*, & *possibile*, ut dictum est. (*ar. 1. hu. q.*) Juvenes enim multum habent de futuro, & parum de præterito: & ideo, quia memoria est præteriti, spes autem futuri, parum habent de memoria, sed multum vivunt in spe. Juvenes etiam propter caliditatem naturæ habent multos spiritus; & ita in eis cor ampliatur: ex amplitudine autem cordis est, quod aliquis ad ardua tendat, & ideo juvenes sunt animosi, & bonæ spei. Similiter etiam illi, qui non sunt passi repulsam, nec experti impedimenta in suis conatibus, de facili reputant aliquid sibi possibile. Unde & juvenes propter inexperientiam impedimentorum, & defectuum, de facili reputant aliquid sibi possibile. Et ideo sunt bonæ spei.

Duo etiam istorum sunt in ebriis, sc. caliditas, & multiplicatio spirituum propter vinum: & iterum inconsideratio periculorum, vel defectuum.

Et propter eandem rationem etiam *omnes stulti, & deliberatione non utentes omnia tentant, & sunt bonæ spei*.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod in juvenibus, & in ebriis licet non sit firmitas secundum rei veritatem, est tamen in eis secundum eorum æstimationem. reputant enim se firmiter assecuturos illud, quod sperant.

Et similiter dicendum ad Secundum, quod juvenes, & ebrii habent quidem infirmitatem secundum rei veritatem, sed secundum eorum existimationem habent potestatem: quia suos defectus non cognoscunt.

Ad tertium dicendum, quod non solum experientia, sed etiam inexperientia est quodammodo causa spei, ut dictum est. (*ar. præc.*)

APPENDIX.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas merito esse a scripturis, & Philosopho insinuatum, quod juventus, & ebrietas sunt causa spei. A Philosopho quidem, ut *in argum. contr.* A scripturis vero per hoc, quod de Simeon, & Levi juvenibus dicitur Gen. 34. quod *arreptis gladiis ingressi sunt urbem confidenter*, &c. Et infra: *Quibus perpetratis audacter*. Et mox infra: *Jacob dixit ad Simeon, & Levi. Odiosum me fecistis habitatoribus terræ hujus. Nos pauci sumus, illi congregati percutient me, & delebor ego, & domus mea.* Patet enim hic, quod juventus facit hominem & confidentem, & audacem, & inconsideratívum periculorum, quæ possunt accidere, qualia exposuit Jacob. Consequenter ergo, quantum ad sensum, patet hic, quod juventus est causa spei, & multum de cordis amplitudine, minusque de experientia habens. Item per hoc, quod dicitur Ecclesiast. 31. *Ebrietatis animositas imprudentis offensio*, &c. Ex eo enim, quod animositas attribuitur ebrietati, & animositatis est tendere ad ardua confidenter, facile constare potest: quod ebrietas, secundum scripturam, est causa spei. Taceo, quod de hoc ipso, quantum ad ebrietatem, habetur in Apocryphis Esdræ, scilicet, *lib. 3. cap. 3.* a medio usque in finem. *Secundo* vides: quomodo ex his, similibusque (quod ubique subintelligitur) bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

AR-

ARTICULUS VII.

Utrum Spes sit causa amoris.

Sup. q. 27. art. 4. ad 3. & inf. q. 62. art. 4. ad 3. & 2. 2. q. 17. art. 8. cor. & q. 66. ar. 6. ad 2. & ver. q. 4. art. 3. cor.

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod spes non sit causa amoris. Quia secundum Aug. 14. de Civit. Dei, (*cap. 7. & 9. tom. 5.*) *Prima affectionum animæ est amor*: Sed spes est quædam affectio animæ. Amor ergo præcedit spem. Non ergo spes causat amorem.

2. Præterea. Desiderium præcedit spem: Sed desiderium causatur ex amore, ut dictum est. (*q. 28. ar. 6. ad 2.*) Ergo etiam spes sequitur amorem. Non ergo causat ipsum.

3. Præterea. Spes causat delectationem, ut supra dictum est: (*q. 32. a. 3.*) Sed delectatio non est nisi de amato. Ergo amor præcedit spem.

Sed Contra est, quod Matth. 1. super illud, *Abraham genuit Isaac, Isaac auem genuit Jacob*, dicit gloss. (*interl.*) idest *fides spem*, *spes charitatem*: Charitas autem est amor. Ergo amor causatur a spe.

Respondeo dicendum, quod spes *duo* respicere potest. Respicit enim sicut objectum *bonum* speratum: sed quia bonum speratum est arduum possibile nobis, non per nos, sed per alios, ideo spes etiam respicit illud, per quod fit nobis aliquid possibile.

Inquantum igitur spes respicit bonum speratum, spes ex amore causatur. non enim est spes nisi de bono desiderato, & amato.

Inquantum vero spes respicit illum, per quem fit aliquid nobis possibile, sic amor causatur ex spe, & non e converso. Ex hoc enim quod per aliquem speramus nobis posse provenire bona, movemur in ipsum, sicut in bonum nostrum. & sic incipimus ipsum amare. Ex hoc autem quod amamus aliquem, non speramus de eo nisi per accidens, inquantum scilicet credimus non reamari ab ipso. unde amari ab aliquo facit nos sperare de eo: sed amor ejus causatur ex spe, quam de eo habemus.

Et per hæc patet responsio ad objecta.

AR-

APPENDIX.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, & in recto sensu intelligas, merito insinuatum fuisse a scripturis, secundum expositionem glossæ, & concilii, quod spes est causa amoris. Ut Matth. 1. cum glossa exponente, secundum quod *in arg. cont.* Concil. vero *Trident.* perspicuam de hoc expositionem, & declarationem habes in sess. 6. cap. his verbis : *Disponuntur ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia, & adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quæ divinitus revelata, & promissa sunt, atque illud in primis: A Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem, quæ est in Christo Jesu, & dum peccatores se esse intelligentes a divinæ justitiæ timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur : fidentes, Deum sibi propter Christum propitium fore: illumque, tamquam omnis justitiæ fontem, diligere incipiunt.* Hæc ibi. Ubi patet, quod, & quomodo fides causat spem, & spes causat dilectionem. Nec obstat, quod ad loquendum de spe infusa transire videatur Div. Thomas, quoniam, licet in multis differunt spes acquisita in irascibili, & spes infusa in voluntate existens, tamen conveniunt ambæ in hoc, scilicet in causando amorem sibi proportionaliter correspondentem. Et hoc ipsum denotasse voluit Sanctus Doctor per transitum prædictum, qui & ideo irreprehensibilis est. *Secundo* vides : quomodo ex his, similibusque (quod ubique subintelligitur) bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS VIII. 230

Utrum spes conferat ad operationem, vel magis impediat.

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod spes non adjuvet operationem, sed magis impediat. Ad spem enim securitas pertinet. Sed securitas parit negligentiam, quæ impedit operationem. Ergo spes impedit operationem.

2. Præterea. Tristitia impedit operationem, ut supra dictum est : (*q. 37. ar. 3.*) Sed spes quandoque causat tristitiam. dicitur enim Proverb. 14. *Spes,*

quæ

quæ differtur, *affligit animam*. Ergo ſpes impedit operationem.

3. Præterea. Deſperatio contrariatur ſpei, ut dictum eſt. (*art.* 4. *hu. q.*) Sed deſperatio maxime in rebus bellicis adjuvat operationem. dicitur enim 2. Regum 2. quod *periculoſa eſt deſperatio*. Ergo ſpes facit contrarium effectum, impediendo ſcilicet operationem.

Sed Contra eſt, quod dicitur 1. ad Corinth. 9. quod *qui arat*, *debet arare in ſpe fructus percipiendi*. & eadem ratio eſt in omnibus aliis.

Reſpondeo dicendum, quod *ſpes per ſe habet*, *quod adjuvet operationem intendendo ipſam*. Et hoc ex duobus.

Primo quidem ex ratione ſui objecti, quod eſt bonum arduum poſſibile. exiſtimatio enim ardui excitat attentionem: exiſtimatio vero poſſibilis non retardat conatum. unde ſequitur, quod homo intenſe operetur propter ſpem.

Secundo verò ex ratione ſui effectus. ſpes enim, ut ſupra dictum eſt, (*quæſt.* 32. *ar.* 3.) cauſat delectationem, quæ adjuvat operationem, ut ſupra dictum eſt. (*quæſt.* 33. *ar.* 4.) unde ſpes operationem adjuvat.

Ad primum ergo dicendum, quod ſpes reſpicit bonum conſequendum; ſecuritas autem reſpicit malum vitandum. Unde ſecuritas magis videtur opponi timori, quam ad ſpem pertinere. & tamen ſecuritas non cauſat negligentiam, niſi inquantum diminuit exiſtimationem ardui, in quo etiam diminuitur ratio ſpei. Illa enim, in quibus homo nullum impedimentum timet, quaſi jam non reputantur ardua.

Ad ſecundum dicendum, quod ſpes per ſe cauſat delectationem; ſed per accidens eſt, ut cauſet triſtitiam, ut ſupra dictum eſt. (*q.* 32. *a.* 3. *ad* 2.)

Ad tertium dicendum, quod deſperatio in bello fit periculoſa propter aliquam ſpem adjunctam. Illi enim, qui deſperant de fuga, debilitantur in fugiendo; ſed ſperant mortem ſuam vindicare: & ideo ex hac ſpe acrius pugnant. unde periculoſi hoſtibus fiunt.

A P P E N D I X.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem oſtendas, merito inſinuatum fuiſſe a ſcripturis, quod ſpes adjuvat operationem. Ut 1. 1. *Cor.* 9. ſecundum quod *in argu. contr.* Item per hoc, quod dicitur 2. Cor. 4. *Propter quod non deficimus*. *Sed*, *li-*

licet is, qui foris est, noster homo, &c. usque ad ly *operatur in nobis*. Constat enim quod sensus Apostoli est per hæc verba ostendere, quod propter spem bonorum sublimium operationes suæ intenduntur, idest magis, ac magis crescunt de die in diem. Item per ly *bonum facientes non deficiamus: tempore enim suo metemus non deficientes*, Gal. 6. Ubi ad propositum nota ly *enim*. Rationem quippe reddit operandi viriliter, & indefectibiliter: quia, inquit, tempore suo metemus abunde. Ecce: spes, ut adjuvans operationem, adducta. Item per ly *Abundate in omni opere bono, scientes, quod labor vester non est inanis in Domino* 1. Corinth. 15. Item per Ps. 30. *Viriliter agite, & confortetur cor vestrum omnes, qui speratis in Domino*. His enim, atque similibus sententiis scripturæ, tamquam scholastice loquentes, dicunt, quod spes, ut spes, adjuvat operationem. *Secundo* vides: quomodo ex his, &c.

QUÆSTIO XLI.

De Timore secundum se, in quatuor articulos divisa.

CONsequenter considerandum est *primo* de Timore, & *secundo* de Audacia.

Circa Timorem consideranda sunt *quatuor*. *Primo* de ipso timore. *Secundo* de objecto ejus. *Tertio* de causa ipsius. *Quarto* de effectu.

Circa primum queruntur quatuor.

Primo. Utrum timor sit passio animæ.
Secundo. Utrum sit specialis passio.
Tertio. Utrum sit aliquis timor naturalis.
Quarto. De speciebus timoris.

ARTICULUS I. 231

Utrum Timor sit passio animæ.

Inf. ar. 2. cor.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod timor non sit passio animæ. Dicit enim Damasc. in lib. 3. (*orth. fid. cap.* 23.) quod *timor est virtus secundum systolem*, idest contractionem, *essentiæ desiderativæ*: Sed nulla virtus est passio, ut probatur in 2. Eth. (*c.* 5. *to.* 5.) Ergo timor non est passio.

2. Præterea. Omnis passio est effectus ex præsentia agentis proveniens: Sed timor non est de aliquo præ-

præsenti, sed de futuro, ut Damasc. dicit in 2. libro; (*orth. fid. cap.* 12.) Ergo timor non est passio.

3. Præterea. Omnis passio animæ est motus appetitus sensitivi, qui sequitur apprehensionem sensus: sensus autem non est apprehensivus futuri, sed præsentis. cum ergo timor sit de malo futuro, videtur, quod non sit passio animæ.

Sed Contra est, quod August. in 14. de Civitate Dei (*cap.* 7. & 9. *to.* 5.) enumerat timorem inter alias animæ passiones.

Respondeo dicendum, quod *inter cæteros animæ motus post tristitiam timor magis rationem obtinet passionis*. Ut enim supra dictum est, (*q.* 22. *ar.* 1.) ad rationem passionis *primo* quidem pertinet, quod sit motus passivæ virtutis, ad quam scilicet comparetur suum objectum per modum activi moventis; eo quod passio est effectus agentis. & per hunc modum etiam sentire, & intelligere dicuntur pati. *Secundo* magis proprie dicitur passio motus appetitivæ virtutis: & adhuc magis proprie motus appetitivæ virtututis habentis organum corporale, qui fit cum aliqua transmutatione corporali: Et adhuc propriissime illi motus passiones dicuntur, qui important aliquod nocumentum. Manifestum est autem, quod timor, cum sit de malo, ad appetitivam potentiam pertinet, quæ per se respicit bonum, & malum: pertinet autem ad appetitum sensitivum. fit etiam cum quadam transmutatione, scilicet cum contractione, ut Damas. dicit; (*lib.* 3. *orth. fid. c.* 23.) & importat etiam habitudinem ad malum, secundum quod malum habet quodammodo victoriam super aliquem. † *Al. super aliquod bonum* † Unde verissime sibi competit ratio passionis: tamen post tristitiam, quæ est de præsenti malo. nam timor est de malo futuro, quod non ita movet, sicut præsens.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus nominat quoddam principium actionis. & ideo, inquantum interiores motus appetitivæ virtutis sunt principia exteriorum actuum, dicuntur *virtutes*. Philosophus autem negat, passionem esse virtutem, quæ est habitus.

Ad secundum dicendum, quod sicut passio corporis naturalis provenit ex corporali præsentia agentis: ita passio animæ provenit ex animali præsentia agentis absque præsentia corporali, vel reali; inquantum scilicet malum, quod est futurum, realiter est præsens secundum apprehensionem animæ.

Ad tertium dicendum, quod sensus non apprehen-

hendit futurum ; sed ex eo quod apprehendit præsens , animal naturali instinctu movetur ad sperandum futurum bonum , vel timendum futurum malum.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a scripturis , & ab August. insinuatum , quod timor est passio animæ . A D. August. quidem, ut *in argum. cont*. A scripturis vero, ut Marc. 14. *Cœpit pavere*, *Et ait illis*, *Tristis est anima mea usque ad mortem* . Per ly *pavere* nota timorem: per ly *anima* nota, quod est passio animæ . Item per hoc , quod dicitur Judith 15. *solo timore agitati fugæ præsidium quærebant* . Item Hest. 15. *celabat animum nimio timore contractum* . Hæc enim & timorem esse animæ passionem , & contractionem ejus esse timoris effectum, designant. *Secundo* vides: quomodo , &c.

ARTICULUS II. 232

Utrum Timor sit specialis passio.

AD Secundum sic proceditur . Videtur , quod timor non sit specialis passio . Dicit enim Augustinus in lib. 83. QQ. (*q*. 33. *non procul a fi. to*. 4.) quod *quem non exanimat metus*, *neque cupiditas eum vastat*, *nec ægritudo*, idest tristitia , *eum macerat* , *nec ventilat gestiens* , & *vana lætitia* : Ex quo videtur, quod , remoto timore, omnes aliæ passiones removentur. Non ergo est passio specialis , sed generalis.

2. Præterea. Philosophus dicit in 6. Ethic. (*cap*. 2. *cir. princ. to*. 5.) quod *ita se habet in appetitu prosecutio* , & *fuga* , *sicut in intellectu affirmatio*, & *negatio* : Sed negatio non est aliquid speciale in intellectu, sicut nec affirmatio, sed aliquid commune ad multa. Ergo nec fuga in appetitu: Sed nihil est aliud timor, quam fuga quædam mali. Ergo timor non est passio specialis.

3. Præterea. Si timor esset passio specialis, præcipue in irascibili esset : Est autem timor etiam in concupiscibili . dicit enim Philosoph. in 2. Rhetor. (*cap*. 5. *to*. 6.) quod *timor est tristitia quædam* . & Damasc. dicit , (*l*. 3. *orth. fid. cap*. 23.) quod *timor est virtus desiderativa* : Tristitia autem , & desiderium sunt in concupiscibili, ut supra dictum est . (*q*. 30. &

& 35. *ar.* 1.) Non est ergo passio specialis, cum pertineat ad diversas potentias.

Sed Contra est, quod timor condividitur aliis passionibus animæ, ut patet per Damasc. in 2. lib. (*orth. fid. cap.* 15.)

Respondeo dicendum, quod passiones animæ recipiunt speciem ex objectis. Unde specialis passio est, quæ habet speciale objectum. Timor autem habet speciale objectum, sicut & spes. Sicut enim objectum spei est bonum futurum arduum possibile adipisci: ita objectum timoris est malum futurum difficile, cui resisti non potest. Unde *timor est specialis passio animæ*.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes passiones animæ derivantur ex uno principio, scilicet ex amore, in quo habent adinvicem connexionem. & ratione hujus connexionis, remoto timore, removentur aliæ passiones animæ, non ideo quia sit passio generalis.

Ad secundum dicendum, quod non omnis fuga appetitus est timor, sed fuga ab aliquo speciali objecto, ut dictum est. (*in cor. ar.*) Et ideo, licet fuga sit quoddam generale, tamen timor est passio specialis.

Ad tertium dicendum, quod timor nullo modo est in concupiscibili. non enim respicit malum absolute, sed cum quadam difficultate, vel arduitate, ut ei resisti vix possit. Sed quia passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis, ad eas terminantur, ut supra dictum est, (*q.* 25. *a.* 1.) ideo timori attribuuntur ea, quæ sunt concupiscibilis. Dicitur enim timor esse tristitia, inquantum objectum timoris est contristans, si præsens fuerit. Unde & Philosophus dicit ibid. quod *timor procedit ex phantasia futuri mali corruptivi, vel contristativi*. Similiter & desiderium attribuitur a Damasc. timori: quia sicut spes causatur, vel oritur a desiderio boni: ita timor est ex fuga mali: fuga autem mali oritur ex desiderio boni, ut ex supra dictis patet. (*q.* 25. *ar.* 2. & *q.* 29. *a.* 2. & *q.* 36. *a.* 2.)

APPENDIX.

Ex arttic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, Ecclesia, & Damasceno, quod timor est passio specialis. A Damasc. quidem, ut *in arg. contr.* A scripturis vero, & Ecclesia per hoc idem, scilicet, quia condividunt timorem aliis animæ passionibus: Ut

Matth.

Matth. 28. *Exierunt de monumento cum timore, & gaudio*. Item in sequentia omnium sanctorum. *Confusa sunt hic omnia: spes, metus, mæror, gaudium. Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS III. 233

Utrum sit aliquis timor naturalis.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod timor aliquis sit naturalis. Dicit enim Damasc. in 3. lib. (*orth. fid. cap.* 23. *in princ.*) quod *est quidam timor naturalis, nolente anima dividi a corpore*.

2. Præterea. Timor ex amore oritur, ut dictum est: (*a praec. ad* 1.) Sed est aliquis amor naturalis, ut Dion. dicit 4. c. de div. nom. (*par.* 2. *lect.* 9.) Ergo etiam est aliquis timor naturalis.

3. Præterea. Timor opponitur spei, ut supra dictum est: (*q.* 40. *a.* 4. *ad* 1.) Sed est aliqua spes naturæ, ut patet per id quod dicitur Rom. 4. de Abraham, quod *contra spem* naturæ, *in spem* gratiæ *credidit*. Ergo etiam est aliquis timor naturæ.

Sed Contra. Ea quæ sunt naturalia, communiter inveniuntur in rebus animatis, & inanimatis: Sed timor non invenitur in rebus inanimatis. Ergo timor non est naturalis.

Respondeo dicendum, quod aliquis motus dicitur naturalis, quia ad ipsum inclinat natura. Sed hoc contingit *dupliciter*. *Uno modo*, quod totum perficitur a natura absque aliqua operatione apprehensivæ virtutis: sicut moveri sursum est motus naturalis ignis; & augeri est motus naturalis animalium, & plantarum. *Alio modo* dicitur motus naturalis, ad quem natura inclinat, licet non perficiatur nisi per apprehensionem: quia, sicut supra dictum est, (*q.* 10. *a.* 1. & *q.* 17. *ar.* 9. *ad* 2.) motus cognitivæ, & appetitivæ virtutis reducuntur in naturam, sicut in principium primum.

Et per hunc modum etiam ipsi actus apprehensivæ virtutis, ut intelligere, sentire, & memorari, etiam motus appetitus animalis quandoque dicuntur naturales. Et *per hunc modum potest dici timor naturalis*; & distinguitur a timore non naturali secundum diversitatem objecti. Est enim, ut Philos. dicit in 2. Rhet. (*c.* 5. *to.* 6.) timor de malo corruptivo, quod natura refugit propter naturale desiderium essendi: & talis timor dicitur esse naturalis: Et iterum de malo contristativo, quod non repugnat naturæ, sed desiderio appetitus. & *talis timor*

mor non est naturalis: sicut etiam supra (*q.* 30. *ar.* 3. *&* *q.* 31. *ar.* 7.) amor, concupiscentia, & delectatio distincta sunt per *naturale* & *non naturale*.

Sed secundum *primam* acceptionem *naturalis* sciendum est, quod *quædam de passionibus animæ quandoque dicuntur naturales*; ut amor, desiderium, & spes: *aliæ vero naturales dici non possunt*: & hoc ideo, quia amor, & odium, desiderium, & fuga important inclinationem quandam ad prosequendum bonum, & fugiendum malum: quæ quidem inclinatio pertinet etiam ad appetitum naturalem. & ideo est amor quidam naturalis; & desiderium, vel spes potest quodammodo dici etiam in rebus naturalibus cognitione carentibus. Sed aliæ passiones animæ important quosdam motus, ad quos nullo modo sufficit inclinatio naturalis: *Vel* quia de ratione harum passionum est sensus, seu cognitio, sicut dictum est, (*q.* 31. *a.* 4. *&* 35. *ar.* 1.) quod apprehensio requiritur ad rationem delectationis, & doloris: unde qui carent cognitione, non possunt dici delectari, vel dolere: *Aut* quia hujusmodi motus sunt contra rationem inclinationis naturalis: puta quod desperatio refugit bonum propter aliquam difficultatem; & timor refugit impugnationem mali contrarii, ad quod est inclinatio naturalis.

Et ideo hujusmodi passiones nullo modo attribuuntur rebus inanimatis.

Et per hoc patet responsio ad Objecta.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod aliquis timor est naturalis. Ut secundæ Cor. 5. *Nolumus expoliari*. Timorem enim naturalem, quo refugit homo corpoream mortem, exprimere prædictis verbis intendebat Apostolus. Item Mar. 14. *Cœpit pavere, & dixit: pater transfer calicem hunc a me*. Item Exod. 2. *Timuit Moyses*, &c. *Qui fugiens de conspectu*, &c. Per hæc enim scripturæ demonstrant, quod pavor, seu timor naturalis invenitur. Pro quo vide veritates aureas super totam legem veterem, *Exod.* 2. *concl.* 6. *Secundo* vides: quomodo ex his, &c.

AR-

ARTICULUS IV. 234

Utrum convenienter assignentur species timoris.

2. 2. q. 19. ar. 1. ad 1. & 3. d. 26. qu. 1. a. 3. cor. si. & d. 34. qu. 2. art. 1. qu. 2. ad 6. & veri. qu. 26. ar. 4. ad 7.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter Damasc. (*li. 2. orth. fid. c. 15.*) assignet *sex* species timoris; scil. *segnitiem*, *erubescentiam*, *verecundiam*, *admirationem*, *stuporem*, *agoniam*. Ut enim Phil. dicit in 2. Rhet. (*c. 5. to. 6.*) *Timor est de malo contristativo*. Ergo species timoris debent respondere speciebus tristitiæ: Sunt autem quatuor species tristitiæ, ut supra dictum est. (*q. 35. a. 8.*) Ergo solum debent esse quatuor species timoris eis correspondentes.

2. Præterea. Illud quod in actu nostro consistit, nostræ potestati subjicitur: Sed timor est de malo, quod excedit potestatem nostram, ut dictum est. (*ar. 2. hu. qu.*) Non ergo *segnities*, & *erubescentia*, & *verecundia*, quæ respiciunt operationem nostram, debent poni species timoris.

3. Præterea. Timor est de futuro, ut dictum est: (*ar. 1. & 2. hu. q.*) Sed verecundia est de turpi actu jam commisso, ut Greg. Niss. dicit, (*vel Nemes. l. de nat. hom. cap. 20.*) Ergo *verecundia* non est species timoris.

4. Præterea. Timor non est nisi de malo. Sed admiratio, & stupor sunt de magno, & insolito, sive bono, sive malo. Ergo *admiratio*, & *stupor* non sunt species timoris.

5. Præterea. Philosophi ex admiratione sunt moti ad inquirendum veritatem, ut dicitur in principio Metaph. (*cap. 2. a prin. tom. 3.*) Timor autem non movet ad inquirendum, sed magis ad fugiendum. Ergo *admiratio* non est species timoris.

Sed in contrarium sufficiat auctoritas Dam. & Greg. Nyss. (*loc. sup. cit.*)

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*art. 1. hu. qu.*) timor est de futuro malo, quod excedit potestatem timentis, ut sc. ei resisti non possit. Sicut autem bonum hominis, ita & malum potest considerari, *vel* in operatione ipsius, *vel* in exterioribus rebus.

In operatione autem ipsius hominis potest *duplex* malum timeri. *Primo* quidem labor gravans natu-

ram: Et *sic causatur segnities*, cum sc. aliquis refugit operari propter timorem excedentis laboris. *Secundo* turpitudo lædens opinionem: Et sic *si turpitudo timeatur in actu committendo, est* erubescentia: *Si autem sit de turpi jam facto, est* verecundia.

Malum autem, quod in exterioribus rebus consistit, *tripliciter* potest excedere hominis facultatem ad resistendum. *Primo* quidem ratione suæ magnitudinis; cum aliquis scilicet considerat aliquod magnum malum, cujus exitum considerare non sufficit: Et *sic est* admiratio. *Secundo* ratione dissuetudinis: quia scilicet aliquod malum inconsuetum nostræ considerationi offertur, & sic est magnum nostra reputatione: Et *hoc modo est* stupor, *qui causatur ex insolita imaginatione. Tertio modo* ratione improvisionis; quia scilicet provideri non potest; sicut futura infortunia timentur. Et *talis timor dicitur* agonia.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ species tristitiæ, quæ supra positæ sunt, (*q. 35. ar. 8.*) non accipiuntur secundum diversitatem objecti, sed secundum effectus, & secundum quasdam speciales rationes. Et ideo non oportet, quod illę species tristitiæ respondeant istis speciebus timoris, quæ accipiuntur secundum divisionem propriam objecti ipsius timoris.

Ad secundum dicendum, quod operatio, secundum quod jam fit, subditur potestati operantis. Sed aliquid circa operationem considerari potest, facultatem operantis excedens, propter quod aliquis refugit actionem. Et secundum hoc *segnities*, *erubescentia*, & *verecundia* ponuntur species timoris.

Ad tertium dicendum, quod de actu præterito potest timeri convitium, vel opprobrium futurum. & secundum hoc *verecundia* est species timoris.

Ad quartum dicendum, quod non quælibet *admiratio*, & *stupor* sunt species timoris, sed *admiratio*, quæ est de magno malo, & *stupor*, qui est de malo insolito.

Vel potest dici, quod sicut *segnities* refugit laborem exterioris operationis; ita *admiratio*, & *stupor* refugiunt difficultatem considerationis rei magnæ, & insolitæ, sive sit bona, sive mala: ut hoc modo se habeat *admiratio*, & *stupor* ad actum intellectus, sicut *segnities* ad exteriorem actum.

Ad quintum dicendum, quod admirans refugit in præsenti dare judicium de eo quod miratur, timens defectum; sed in futurum inquirit: Stupens autem

ti-

timet & in præsenti judicare, & in futuro inquirere. Unde *admiratio* est principium philosophandi; sed *stupor* est philosophicæ considerationis impedimentum.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito a scripturis, Greg. & Damasc. fuisse insinuatum, quod *sex* illæ species timoris convenienter assignantur. A Damasc. quidem cum Greg. Nysseno, ut *in argum. contr.* A scripturis vero per hoc, quod de talibus *sex* loquentes, illa ad timorem pertinere significant. Ut de *segnitie*, Hebr. 6. *ut non segnes efficiamini*. Intendit enim his verbis Apostolus retrahere eos a timore laboris gravantis naturam, qui est segnities, ut patet consideranti ejus contextum; scilicet: *Cupimus unumquemque vestrum eandem ostentare solicitudinem ad expletionem spei usque in finem, ut non segnes efficiamini, verum imitatores eorum, qui fide, & patientia hereditabunt promissiones*. Item *de erubescentia* Dan. 13. *Erubescebant indicare sibi concupiscentiam suam, volentes concumbere cum ea.* Hoc est: Timebant turpitudinem, idest denigrare opinionem suam in actu, quem committere volebant, si indicassent sibi invicem hujusmodi animum suum. De *verecundia* autem, 1. Cor. 6. *Ad verecundiam vestram dico, sic non est inter vos sapiens quisquam*, &c. Volebat enim Apostolus, quod Corinthii timerent lædere opinionem suiipsorum in actu jam commisso circa judicia, scilicet, quod ad infideles judices recurrissent pro decidendis suis quæstionibus. De *admiratione* vero Gen. 27. *Expavit Isaac, & ultra, quam credi potest, admirans ait*, &c. Ubi patet, quod admiratio ad timorem pertinet. Vide veritates aureas super totam legem veterem, *Gen. 27. concl.* 3. quod scilicet ratione considerationis magnæ, & insolitæ hoc accidit. De *stupore* quoque Luc. 5. *Stupor circumdederat eum in captura piscium*. Quod enim stupor hic timorem importet, monstrat Dominus in contextu ad Simonem ipsum dicens: *Noli timere, ex hoc enim eris homines capiens*. De *agonia* tandem Luc. 22. *Factus in agonia prolixius orabat*. Patet enim in contextu: quod agonia illa timorem quendam quasi ex improviso augmentatum undique connotabat. Hinc tamen, ne unquam putaveris, quod in Christo aliqua fuerit absolute impossibilitas providendi talibus infortuniis, ut verbis textus cor-

por. utar, nec ideo in ipso talis undique augmentatus timor, & dolor vocatur agonia: sed ex suppositione solum suæ voluntatis, quia scilicet nolebat propter nos, nostramque salutem providere sibi, ne tantis angustiis comprimeretur, præmissa impossibilitas fuit: quæ, proprie loquendo, hac de causa impossibilitas dici non potest. Qui enim ideo non potest removere a se malum pœnæ, quia illud removere non vult, quamvis sciat, & velit se habere potestatem removendi illud: is profecto impotens ad hoc absolute, seu proprie, dicendus non est. Per omnia igitur prædicta scripturæ, si scholasticam linguam assumant, dicunt, quod *segnities*, *erubescentia*, *verecundia*, *admiratio*, *stupor*, *agonia*, sunt convenienter species timoris. Pro quo, de convenientia scripturarum vide 2. 2. *q.* 122. *ar.* 2. *appen.* & *q.* 140. *ar.* 1. *appen.* & de sufficientia earundem, ibid. *q.* 179. *ar.* 2. *appen.* *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina Angelica, &c.

QUÆSTIO XLII.

De objecto timoris, in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de objecto timoris. *Et circa hoc quæruntur sex.*

Primo. Utrum bonum sit objectum timoris, vel malum.
Secundo. Utrum malum naturæ sit objectum timoris.
Tertio. Utrum timor sit de malo culpæ.
Quarto. Utrum ipse timor timeri possit.
Quinto. Utrum repentina magis timeantur.
Sexto. Utrum ea, contra quæ non est remedium, magis timeantur.

ARTICULUS I. 235

Utrum objectum timoris sit bonum, vel malum.

Inf. a. 3. *&* 4. *cor. & q.* 42. *art.* 2. 3. *&* 3. *cor. & qu.* 43. *art.* 1. *cor. &* 2. 2. *& q.* 19. *ar.* 11. *co. fi. &* 3. *d.* 26. *qu.* 1. *art.* 2. *cor.*

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod *bonum* sit objectum timoris. Dicit enim August. in li. 83. QQ. (*q.* 33. *in prin. to.* 4.) quod *nihil timemus, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus,*

aut

aut adipiſcamur ſperatum : Sed id quod amamus, eſt bonum. Ergo timor reſpicit bonum, ſicut proprium objectum.

2. Præterea. Philoſophus dicit in 2. Rhetor. (*cap.* 5. *to.* 6.) quod *poteſtas*, *& ſuper alium eſſe eſt terribile*. Sed hujuſmodi eſt quoddam bonum. Ergo bonum eſt objectum timoris.

3. Præterea. In Deo nihil malum eſſe poteſt: Sed mandatur nobis, ut Deum timeamus, ſecundum illud Pſa. 33. *Timete Deum omnes ſancti ejus*. Ergo etiam timor eſt de bono.

Sed Contra eſt, quod Damaſ. dicit in 2. lib. (*orth. fid. c.* 12.) quod *timor eſt de malo futuro*.

Reſpondeo dicendum, quod timor eſt quidam motus appetitivæ virtutis. Ad virtutem autem appetitivam pertinet proſecutio, & fuga, ut dicitur in 6. Ethic. (*c.* 2. *to.* 5.) Eſt autem proſecutio boni, fuga autem mali. Unde quicunque motus appetitivæ virtutis importat proſecutionem, habet aliquod bonum pro objecto: quicunque autem importat fugam, habet malum pro objecto. Unde, cum *timor* fugam quandam importet, *primo*, *& per ſe reſpicit malum*, *ſicut proprium objectum*.

Poteſt autem reſpicere etiam bonum, *ſecundum quod habet habitudinem ad malum*. Quod quidem poteſt eſſe *dupliciter*. *Uno* quidem *modo*, inquantum per malum privatur bonum. Ex hoc autem ipſo eſt aliquid malum, quod eſt privativum boni. Unde cum fugiatur malum, quia malum eſt, ſequitur ut fugiatur, quia privat bonum, quod quis amando proſequitur. Et ſecundum hoc dicit Aug. (*loc. cit. in arg.*) quod *nulla eſt cauſa timendi*, *niſi ne amittatur bonum amatum*. *Alio modo* comparatur bonum ad malum, ut cauſa ipſius; inquantum ſcilicet aliquod bonum ſua virtute poteſt inducere aliquod nocumentum in bono amato. Et ideo ſicut ſpes, ut ſupra dictum eſt, (*q.* 40. *a.* 7.) ad *duo* reſpicit; ſcilicet ad *bonum* in quod tendit, & ad *id* per quod ſperat ſe bonum concupitum adipiſci: ita etiam timor ad *duo* reſpicit; ſcilicet ad *malum* quod refugit, & ad illud *bonum*, quod ſua virtute poteſt infligere malum.

Et per hunc modum Deus timetur ab homine, inquantum poteſt infligere pœnam vel ſpiritualem, vel corporalem. Et per hunc etiam modum timetur poteſtas alicujus hominis, maxime quando eſt læſiva, vel quando eſt injuſta: quia ſic in promptu habet nocumentum inferre. Ita etiam timetur *ſuper alium eſſe*, ideſt inniti alii; ut ſcilicet in ejus

potestate sit constitutum nobis nocumentum inferre: sicut ille, qui est conscius criminis, timetur, ne crimen revelet.

Et per hoc patet responsio ad Objecta.

A P P E N D I X.

Ex arti. habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & in sensu recto intelligas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod bonum, & malum est objectum timoris. Quod bonum, ut Malach. 1. *Si ego Dominus, ubi est timor meus?* idest timor, quo vos me timere debetis. Item Eccl. 23. *Nihil est melius, quam timor Dei*. Quod autem malum sit objectum, ut Luc. 21. *Arescentibus hominibus præ timore, & expectatione, quæ supervenient universo orbi*. Hoc est: Mala superventura universo orbi homines ex visis signis conjectabunt: & ideo timebunt illa mala futura. *Secundo* vides, &c.

A R T I C U L U S II. 235

Utrum malum naturæ sit objectum timoris.

Inf. a. 6. ad 2. & 2. 2. q. 144. a. 1. cor.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod timor non sit de malo naturæ. Dicit enim Philosophus in 2. Rhet. (*c. 5. post med. to. 6.*) quod *timor consiliativos facit*. Non autem consiliamur de his, quæ a natura eveniunt, ut dicitur in 3. Ethic. (*cap. 3. com. 5.*) Ergo timor non est de malo naturæ.

2. Præterea. Defectus naturales semper homini imminent, ut mors, & alia hujusmodi. si igitur de hujusmodi malis esset timor, oporteret, quod homo semper esset in timore.

3. Præterea. Natura non movet ad contraria: sed malum naturæ provenit ex natura. ergo quod timendo aliquis refugiat hujusmodi malum, non est a natura. Timor ergo naturalis non est de malo naturæ, ad quem tamen hoc malum pertinere videtur.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in 3. Eth. (*cap. 6. a med. to. 5.*) quod *inter omnia terribilissimum est mors*, quæ est malum naturæ.

Respondeo dicendum, quod sicut Philos. dicit in 2. Rhetor. (*c. 5. in princ. to. 6.*) *timor provenit ex phantasia futuri mali corruptivi, vel contristativi*. Si-

Sicut autem contristativum malum est, quod contrariatur voluntati: ita corruptivum malum est, quod contrariatur naturæ. & hoc est malum naturæ. Unde *de malo naturæ potest esse timor*.

Sed considerandum est, quod malum naturæ *quandoque* est a causa naturali, & tunc dicitur malum naturæ, non solum quia privat naturæ bonum, sed etiam quia est effectus naturæ; sicut mors naturalis, & alii hujusmodi defectus. *Aliquando* vero malum naturæ provenit ex causa non naturali: sicut mors, quæ violenter infertur a persecutore. Et *utroque modo malum naturæ quodammodo timetur, & quodammodo non timetur*. Cum enim timor proveniat ex phantasia futuri mali, ut dicit Philosoph. (*loc. sup. cit.*) illud, quod removet futuri mali phantasiam, excludit etiam timorem. Quod autem non appareat aliquod malum ut futurum, potest ex *duobus* contingere. *Uno* quidem *modo* ex hoc, quod est remotum, & distans. hoc enim propter distantiam imaginamur ut non futurum. & ideo vel non timemus, vel parum timemus. Ut enim Philosophus dicit in 2. Rhet. (*c. 5. cir. prin. to. 6.*) *quæ valde longe sunt, non timentur. Sciunt enim omnes, quod morientur; sed quia non prope est, nihil curant. Alio modo* æstimatur aliquod malum, quod est futurum, ut non futurum, propter necessitatem, quæ facit ipsum æstimare ut præsens. Unde Phil. dicit in 2. Rhet. (*c. 5. cir. med. to. 6.*) quod illi, *qui jam decapitantur, non timent, videntes sibi necessitatem mortis imminere*. Sed ad hoc quod aliquis timeat, oportet adesse aliquam spem salutis.

Sic igitur malum naturæ non timetur, quia non apprehenditur ut futurum. *Si* vero *malum naturæ, quod est corruptivum, apprehendatur ut propinquum, & tamen cum aliqua spe evasionis, tunc timebitur*.

Ad primum ergo dicendum, quod malum naturæ quandoque non provenit a natura, ut dictum est, (*in corp.*) secundum tamen quod a natura provenit, etsi non ex toto vitari possit, potest tamen differri. & sub hac spe potest esse consilium de vitatione ipsius.

Ad secundum dicendum, quod malum naturæ, etsi semper immineat, non tamen semper imminet de propinquo. & ideo non semper timetur.

Ad tertium dicendum, quod mors, & alii defectus naturæ proveniunt a natura universali; quibus tamen repugnat natura particularis, quantum potest. Et sic ex inclinatione particularis naturæ est dolor, & tristitia de hujusmodi malis, cum sunt

præsentia ; & timor, si immineant in futurum.

APPENDIX.

EX art. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Philosoph. quod timor est de malo naturæ. A philosopho quidem : ut *in argument. contr.* A scripturis vero, ut Gen. 26. *Timui, ne morerer propter eam*. Item Eccles. 26. *A tribus timuit cor meum, & in quarto facies mea meruit*, &c. Inter illa enim enumerat mortem. Item Luc. 19. *Si cognovisses & tu*. Hoc est, si cognovisses mala tibi superventura de propinquo, tu illa timeres, & ex timore fleres. Mala enim hæc erant mala naturæ, licet a causa non naturali proventura : puta mortes, fames, &c. a Romanorum exercitu causatæ. Notabis quoque ibi : quod apprehensionem requiri necessario ad timorem, signavit Dominus per ly *si cognovisses*. Ac si aperte dixerit : Quia non apprehendis imminentia, ideo non times. *Secundo* vides : quomodo ex his, &c.

ARTICULUS III. 237

Utrum timor sit de malo culpæ.

2. 2. q. 144. a. 1. cor.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod timor possit esse de malo culpæ. Dicit enim Aug. super Canon. Jo. (*tra. 9. cir. med. to. 9.*) quod *timore casto timet homo separationem a Deo* : Sed nihil separat nos a Deo, nisi culpa, secundum illud Isai. 59. *Peccata vestra diviserunt inter vos, & Deum nostrum*. Ergo timor potest esse de malo culpæ.

2. Præterea. Tullius dicit in 4. de Tusculanis quæstionibus, (*aliq. a princ.*) quod *de illis timemus, cum futura sunt, de quorum præsentia tristamur* : Sed de malo culpæ potest aliquis dolere, vel tristari. Ergo etiam malum culpæ aliquis potest timere.

3. Præterea. Spes timori opponitur : Sed spes potest esse de bono virtutis, ut patet per Philosoph. in 9. Ethic. (*c. 4. parum ante med. tom. 5.*) & Apostolus dicit ad Gal. 5. *Confido de vobis in Domino, quod nihil aliud sapietis*. Ergo etiam timor potest esse de malo culpæ.

4. Præterea. Verecundia est quædam species timoris,

ris, ut supra dictum est: (*q*. 41. *a*. 4.) Sed verecundia est de turpi facto, quod est malum culpæ. Ergo & timor.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in 2. Rhet. (*c*. 5. *to*. 6.) quod *non omnia mala timentur: puta si aliquis erit injustus, aut tardus*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q*. 40. *a*. 1. & *q*. 41. *a*. 2.) sicut objectum spei est bonum futurum arduum, quod quis potest adipisci: ita timor est de malo futuro arduo, quod non potest de facili vitari. Ex quo potest accipi, quod id quod omnino subjacet potestati, & voluntati nostræ, non habet rationem terribilis: sed illud solum est terribile, quod habet causam extrinsecam. Malum autem culpæ propriam causam habet voluntatem humanam. Et ideo *proprie non habet rationem terribilis*.

Sed quia voluntas ab aliquo exteriori potest inclinari ad peccandum, si illud inclinans habeat magnam vim ad inclinandum, *secundum hoc poterit esse timor de malo culpæ, inquantum est ab exteriori causa*, puta cum aliquis timet commorari in societate malorum, ne ab eis ad peccandum inducatur. Sed proprie loquendo, in tali dispositione magis timet homo seductionem, quam culpam secundum propriam rationem, idest inquantum est voluntaria. sic enim non habet ut timeatur.

Ad primum ergo dicendum, quod separatio a Deo est quædam pœna consequens peccatum: & omnis pœna aliquo modo est ab exteriori causa.

Ad secundum dicendum, quod tristitia, & timor in uno conveniunt; quia utrumque est de malo: Differunt autem in *duobus*. In *uno* quidem, quia tristitia est de malo præsenti, timor de malo futuro: In *alio* vero, quia tristitia, cum sit in concupiscibili, respicit malum absolute. unde potest esse de quocunque malo, sive parvo, sive magno. Timor vero, cum sit in irascibili, respicit malum cum quadam arduitate, seu difficultate, quæ tollitur, inquantum aliquid subjacet voluntati. Et ideo non omnia timemus, quæ sunt futura, de quibus tristamur, cum sunt præsentia, sed aliqua, quæ sc. sunt ardua.

Ad tertium dicendum, quod spes est de bono quod quis potest adipisci. Potest autem aliquis adipisci bonum, vel per se, vel per alium. Et ideo spes potest esse de actu virtutis, qui est in potestetate nostra constitutus: Sed timor est de malo, quod non subjacet nostræ potestati:

Et ideo semper malum, quod timetur, est a causa extrinseca: Bonum autem, quod separatur, potest esse & a causa intrinseca, & a causa extrinseca.

Ad quartum dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q. 41. ar. 4. ad 2. & 3.*) verecundia non est timor de actu ipso peccati, sed de turpitudine, vel ignominia, quæ consequitur ipsum, quæ est a causa extrinseca.

APPENDIX.

Ex art. habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito insinuatum a scripturis, & Philosopho, quod timor non potest esse de malo culpæ. A Philosopho quidem, ut *in argument. contr.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Genes. quarto: *sub te erit appetitus ejus, & tu dominaberis illius*. si enim appetitus peccati est sub homine illi dominante, idest est sub potestate hominis, utique appetitus peccati, atque ideo malum culpæ non est aliquid arduum, & consequenter non cadit sub objecto timoris, ut patet. Item per hoc, quod dicitur Gen. 8. *Sensus, & cogitatio hominis ad malum prona sunt ab adolescentia sua*. Clarum enim est, quod illud, ad quod aliquis pronus est, non est respectu ipsius arduum, cum pronitas ad aliquid tollat ejus arduitatem. Non ergo erit arduum respectu hominis malum culpæ, secundum scripturam, & per consequens, secundum ipsam, timor non poterit esse de malo culpæ. Vide veritates super totam legem veterem, *Gen. 4. concl. 7. & ca. 8. concl. 5. Secunda* vides, quomodo &c.

ARTICULUS IV. 238

Utrum timor ipse timeri possit.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod timor timeri non possit. Omne enim quod timetur, timendo custoditur, ne amittatur: sicut ille qui timet amittere sanitatem, timendo custodit eam. Si igitur timor timeatur, timendo se custodiet homo ne timeat, quod videtur esse inconveniens.

2. Præterea. Timor est quædam fuga. sed nihil fugit seipsum. Ergo timor non timet timorem.

3. Præterea. Timor est de futuro: sed ille qui timet, jam habet timorem. non ergo potest timere timorem.

Sed Contra est, quod homo potest amare amorem, & dolere de dolore. ergo etiam pari ratione potest timere timorem.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*ar. præc.*) illud solum habet rationem terribilis, quod ex causa extrinseca provenit; non autem quod provenit ex voluntate nostra. Timor autem partim provenit ex causa extrinseca, & partim subjacet voluntati: Provenit quidem ex causa extrinseca, inquantum est passio quædam consequens phantasiam imminentis mali: Et *secundum hoc potest aliquis timere timorem*, ne scilicet immineat ei neccessitas timendi propter ingruentiam alicujus excellentis mali: Subjacet autem voluntati, inquantum appetitus inferior obedit rationi. unde homo potest timorem repellere: *Et secundum hoc timor non potest timeri*, ut dicit August. in lib. 83. QQ. (*qu.* 33. *to.* 4.)

Sed quia rationibus, quas inducit, aliquis posset uti ad ostendendum, quod timor nullo modo timeatur, ideo ad eas respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis timor est unus timor: sed secundum diversa, quæ timentur, sunt diversi timores. Nihil ergo prohibet, quin uno timore aliquis præservet se ab alio timore, & sic custodiat se non timentem illo timore.

Ad secundum dicendum, quod cum sit alius timor, quo timetur malum imminens, & alius timor, quo timetur ipse timor mali imminentis, non sequitur, quod idem fugiat seipsum, vel quod sit idem fuga suiipsius.

Ad tertium dicendum, quod propter diversitatem timorum jam dictam, timore præsenti potest homo timere futurum timorem.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo:* quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito insinuatum esse a scripturis, quod timor potest timeri. Ut Job 3. *Antequam comedam, suspiro*, &c. *quia timor, quem timebam, evenit mihi, &, quod verebar, accidit*. Hoc est: Ea, quæ prosperitatis tempore timebam recogitando, scilicet, quæ in tempore adversitatis mihi accidere possent, evenerunt. Item

per hoc, quod dicitur Ecclesiast. 11. *In die bonorum ne immemor sis malorum*. Ac si aperte in proposito scholastice dicat: Tempore felici timens recogita, quod tibi possunt evenire miseriæ terribiles: quod si feceris, tunc tu times timorem. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis, &c.

ARTICULUS V. 239

Utrum repentina magis timeantur.

Inf. qu. 48. *ar.* 3. *ad* 3.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod insolita, & repentina non sint magis terribilia. Sicut enim spes est de bono, ita timor est de malo: sed experientia facit ad augmentum spei in bonis. ergo etiam facit ad augmentum timoris in malis.

2. Præterea. Philosophus dicit in 2. Rhetoric. (*cap.* 5. *ante med. to.* 6.) quod *magis timentur, non qui acutæ sunt iræ, sed mites, & astuti*: Constat autem, quod illi qui acutę iræ sunt, magis habent subitos motus. Ergo ea, quæ sunt subita, sunt minus terribilia.

3. Præterea. Quæ sunt subita, minus considerari possunt: Sed tanto aliqua magis timentur, quanto magis considerantur. unde Philos. dicit in 3. Ethic. (*cap.* 9. *in fi. to.* 5.) quod *aliqui videntur fortes propter ignorantiam, qui si cognoverint, quod aliud sit, quam suspicantur, fugiunt*. Ergo repentina minus timentur.

Sed Contra est, quod Augustinus dicit in 2. Confess. (*cap.* 6. *a med. to.* 1.) *Timor insolita, & repentina exhorrescit, rebus, quæ amantur, adversantia, dum prǽcavet securitati*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*ar.* 3. *hu. qu.*) objectum timoris est malum imminens, quod non de facili repelli potest. Hoc autem ex *duobus* contingit; scilicet ex *magnitudine* mali, & ex *debilitate* timentis. *Ad utrumque autem horum operatur, quod aliquid sit insolitum, & repentinum*. *Primo* quidem facit ad hoc, quod malum imminens majus appareat. omnia enim corporalia, & bona, & mala, quanto magis considerantur, minora apparent. & ideo, sicut propter diuturnitatem dolor præsentis mali mitigatur, ut patet per Tullium in 3. de Tuscul.

QQ. (*aliquant. a med.*) ita etiam ex præmeditatione minuitur timor futuri mali. *Secundo* aliquid esse insolitum, & repentinum facit ad debilitatem timentis inquantum subtrahit remedia, quæ homo potest præparare ad repellendum futurum malum, quæ esse non possunt, quando ex improviso malum occurrit.

Ad primum ergo dicendum, quod objectum spei est bonum, quod quis potest adipisci. Et ideo ea, quæ augmentant potestatem hominis, nata sunt augere spem, & eadem ratione diminuere timorem: quia timor est de malo, cui non de facili potest resisti. Quia igitur experientia facit hominem magis potentem ad operandum, ideo sicut auget spem, ita diminuit timorem.

Ad secundum dicendum, quod illi qui habent iram acutam, non occultant eam: & ideo nocumenta ab eis illata non ita sunt repentina, quin prævideantur. sed homines mites, & astuti occultant iram: & ideo nocumentum, quod ab eis imminet, non potest prævideri, sed ex improviso advenit. Et propter hoc Philosophus dicit, quod tales magis timentur.

Ad tertium dicendum, quod per se loquendo, bona, vel mala corporalia in principio majora apparent. Cujus ratio est, quia unumquodque magis apparet, contrario juxta se posito. unde cum aliquis statim a paupertate ad divitias transit, propter paupertatem præexistentem divitias magis ęstimat: & e contrario divites statim ad paupertatem devenientes, eam magis horrent. Et propter hoc malum repentinum magis timetur, quia magis videtur esse malum. Sed potest propter aliquod accidens contingere, quod magnitudo alicujus mali lateat: puta cum hostes se insidiose occultant. & tunc verum est, quod malum ex diligenti consideratione fit terribilius.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & August. quod repentina, & insolita sunt magis terribilia. A D. August. quidem, ut *in arg. con.* A scripturis vero, ut 1. *Reg.* 30. de David invadente ex improviso cuneum Amalechitarum. Item *Gen.* 14. de Abraham repentino impetu quinque reges aggrediente. Item per hoc, quod consilium Achitophelis, quo volebat de repente irruere super David-

dem

dem, scriptura 2. *Reg.* 17. indicat, fuisse utile magisque utile pro Absalon ad occidendum regem ipsum, quam consilium Chusi, quo sic repente pugnari contra David dissuasit. Item per hoc, quod dicitur Judic. 8. *Ascendensque Gedeon percussit castra hostium, qui securi erant, & nihil adversi suspicabantur*. Nota ex ly *qui securi erant*, &c. quam timenda sint insolita, idest inopinata, & repentina. Nam hinc factum est, quod Gedeon cum trecentis viris superaverit quindecim millia virorum bellatorum. Item per ly *videntes turbabuntur timore horribili, & mirabuntur in subitatione insperatæ salutis*, Sap. 5. Ubi fit vis timoris tanti in hoc, ut tex. legenti patet, quod ex insperato apparebit impiis illis, quod angustiati olim a se, & pro insanis reputati stabunt in magna constantia contra se, & ab eisdem inter filios Dei inæstimabiliter computatis, subito damnabuntur. Per præmissa igitur omnia scripturæ, si scholasticam linguam in proposito assumant, dicunt, quod repentina terribilitatem majorem important, & consequenter majorem de se timorem incutiunt, quam non repentina. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens, &c.

ARTICULUS VI. 240

Utrum ea, contra quæ non est remedium, magis timeantur.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod ea, quæ non habent remedium, non sint magis timenda. Ad timorem enim requiritur, quod remaneat aliqua spes salutis, ut supra dictum est. (*ar. 2. hu. qu.*) Sed in malis, quæ non habent remedium, nulla remanet spes salutis. Ergo talia mala nullo modo timentur.

2. Præterea. Malo mortis nullum remedium adhiberi potest; non enim secundum naturam potest esse reditus a morte ad vitam: non tamen mors maxime timetur, ut dicit Philosophus in 2. Rhetor. (*cap. 5. cir. princ. to. 6.*) Non ergo ea magis timentur, quæ remedium non habent.

3. Præterea. Philosophus dicit in 1. Ethicor. (*cap. 6. parum ante med. to. 5.*) quod *non est magis bonum, quod est diuturnius, eo quod est unius diei; neque quod est perpetuum, ea quod non est perpetuum*: Ergo eadem ratione neque majus malum: Sed ea, quæ non habent remedium non videntur differ-

differre ab aliis, nisi propter diuturnitatem, vel perpetuitatem. Ergo propter hoc non sunt pejora, vel magis timenda.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in 2. Rhetor. (*cap.* 5. *tir. med. to.* 6.) quod *omnia timenda sunt terribiliora, quæcunque, si peccaverint, corrigi non contingit, aut quorum auxilia non sunt, aut non facilia*.

Respondeo dicendum, quod objectum timoris est malum. Unde illud, quod facit ad augmentum mali, facit ad augmentum timoris.

Malum autem augetur non solum secundum speciem ipsius mali, sed etiam secundum circumstantias, ut ex supra dictis apparet. (*q.* 18. *a.* 3.) Inter cæteras autem circumstantias diuturnitas, vel etiam perpetuitas magis videtur facere ad augmentum mali. Ea enim, quæ sunt in tempore, secundum durationem temporis quodammodo mensurantur. Unde, si pati aliquid in tempore tanto est malum, pati idem in duplo tempore apprehenditur ut duplatum: & secundum hanc rationem pati idem in infinito tempore, quod est perpetuo pati, habet quodammodo infinitum augmentum.

Mala autem, quæ postquam advenerint, non possunt habere remedium, vel non de facili, accipiuntur ut perpetua, vel diuturna.

Et ideo *maxime redduntur timenda*.

Ad primum ergo dicendum, quod remedium mali est *duplex*. *Unum*, per quod impeditur futurum malum, ne adveniat. & tali remedio sublato, aufertur spes, & per consequens timor. Unde de tali remedio nunc non loquimur. *Aliud* remedium mali est, quo malum jam præsens removetur. & de tali remedio nunc loquimur.

Ad secundum dicendum, quod licet mors sit irremediabile malum: tamen quia non imminet de prope, non timetur, ut supra dictum est. (*ar.* 2. *hu. qu.*)

Ad tertium dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de per se bono, quod est bonum secundum speciem suam. sic autem non fit aliquid magis bonum, propter diuturnitatem, vel perpetuitatem, sed propter naturam ipsius boni.

APPENDIX.

EX art. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Philosopho, quod ea mala, quæ non habent remedium, sunt magis timenda. A Philosoph. quidem, ut *in argum. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Josue cap. 5. *postquam audierunt omnes reges Ammorrhæorum, & Chanaam, quod siccasset Dominus fluenta Jordanis coram filiis Israel, donec transirent; dissolutum est cor eorum, & non remansit in eis spiritus, timentes introitum filiorum Israel.* Hoc enim est, ac si apertius diceret: Ex eo, quod tanta Domini mirabilia audierunt hi reges facta in favorem Israelis; & consequenter in confusionem suiipsorum, conjecturaverunt, quod vix, vel nullo modo possent habere remedium contra mala, quæ timebant ab Israele, quippe qui desperarent resistere posse tam potenti Domino protectori Israelis, & ideo timore insolito maxime timuerunt ad introitum Israelitarum. Quod si de remedio vel sperassent, vel non sic desperassent, utique mala illa non adeo timuissent. Item per simile dictum in libr. Judith c. 15. *Cumque omnis exercitus decollatum Holofernem audisset: fugit mens, & consilium ab eis, & solo tremore, & metu agitati fugę præsidium sumunt.* Quia enim mens, & consilium, scilicet de remedio inveniendo contra mala sibi a filiis Israel imminentia, fugit ab eis, audita principis mira decollatione: ideo tanto timore, ac tremore trepidaverunt. Item per simile dictum, primo Machab. quinto: *Si Judas transierit ad nos prior, non poterimus sustinere eum, quia potens poterit adversum nos. Ut autem appropinquavit Judas ad torrentem aquæ, transfretavit ad illos prior. Et contritæ sunt omnes gentes, & projecerunt arma sua, & fugerunt.* Hoc enim est, ac si dictum aperte fuisset. Si Judas transierit ad nos prior, nullum erit remedium, quin superemur ab illo. Cum ergo vidissent illum transisse priorem, ideo timore tanto exanimati sunt, quia per illud signum cognoverunt, se nullum remedium habituros contra mala sibi a Juda parata. Item per hoc, quod Rex Assyriorum mediis nunciis suis studebat mittere filios Israel in maximum timorem ex eo, quod suadebat illis, nullum remedium neque de terra, neque de cœlo eis affuturum ad resistendum potentiæ suæ, ut habetur 4. *Reg.* 18. 19. Ex supradictis igitur omnibus scripturæ

pturæ illæ singillatim relinquunt scholasticis acutis, quod mala non, aut vix habentia remedium, juxta quod illo carent, maxime timenda sunt. *Secundo* vides: quomodo ex his, si bene pensentur, & applicentur, doctrina hæc Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUÆSTIO XLIII.

De causa timoris, in duos articulos divisa.

DEinde considerandum est de causa timoris. *Et circa hoc quæruntur duo.*
Primo. Utrum causa timoris sit amor.
Secundo. Utrum causa timoris sit defectus.

ARTICULUS I. 241

Utrum causa timoris sit amor.

Inf. ar. 2. cor. Et 2. 2. *q.* 19. *ar.* 9. *ad* 3. *&* *Psal.* 28.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod amor non sit causa timoris. Illud enim, quod introducit aliquid, est causa ejus: Sed *timor introducit amorem charitatis*, ut Aug. dicit super Canonicam Joan. (*tract.* 9. *ante med. to.* 9.) Ergo timor est causa amoris, & non e converso.

2. Præterea. Philos. dicit Rhetor. (*cap.* 5. *ante med. tom.* 6.) quod *illi maxime timentur, a quibus expectamus imminere nobis aliqua mala*: Sed propter hoc quod ab aliquo expectamus malum, magis provocamur ad odium ejus, quam ad amorem. Ergo timor magis causatur ab odio, quam ab amore.

3. Præterea. Supra dictum est, (*qu.* 42. *ar.* 3.) quod ea, quæ sunt a nobis ipsis, non habent rationem terribilium: Sed ea, quæ sunt ex amore, maxime proveniunt ex intimo cordis. Ergo timor ex amore non causatur.

Sed Contra est, quod Aug. dicit in lib. 83. QQ. (*quæ.* 33. *in prin. tom.* 4.) *Nulli dubium est, non aliam esse metuendi causam, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum*. Omnis ergo timor causatur ex hoc quod aliquid amamus. Amor igitur est causa timoris.

Respondeo dicendum, quod objecta passionum animæ

nimæ se habeat ad eas, tanquam formæ ad res naturales, vel artificiales: quia passiones animæ speciem recipiunt ab objectis, sicut res prædictæ a suis formis. Sicut igitur quicquid est causa formæ, est causa rei constitutæ per ipsam: ita etiam quicquid, & quocunque modo est causa objecti, est causa passionis.

Contingit autem aliquid esse causam objecti, *vel* per modum causæ efficientis, *vel* per modum dispositionis materialis: Sicut objectum delectationis est bonum apparens conveniens conjunctum, cujus causa efficiens est illud, quod facit conjunctionem, vel quod facit convenientiam, vel bonitatem, vel apparentiam hujusmodi boni: causa autem per modum dispositionis materialis est habitus, vel quæcunque dispositio, secundum quam fit alicui conveniens, aut apparens illud bonum, quod est ei conjunctum.

Sic igitur in proposito objectum timoris est æstimatum malum futurum propinquum, cui resisti de facili non potest. Et ideo illud, quod potest inferre tale malum, est causa effectiva objecti timoris, & per consequens ipsius timoris. Illud autem, per quod aliquis ita disponitur, ut aliquid sit ei tale, est causa timoris, & objecti ejus per modum dispositionis materialis. Et *hoc modo amor est causa timoris*. Ex hoc enim quod aliquis amat aliquod bonum, sequitur, quod privativum talis boni sit ei malum; & per consequens quod timeat ipsum tanquam malum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*qu. præc. ar. 1.*) timor per se, & primo respicit ad malum, quod refugit, quod opponitur alicui bono amato: & sic per se timor nascitur ex amore: Secundario vero respicit ad id, per quod provenit tale malum: & sic per accidens quandoque timor inducit amorem; inquantum sc. homo, qui timet puniri a Deo, servat mandata ejus, & sic incipit sperare; & spes introducit amorem, ut supra dictum est. (*q. 40. ar. 7.*)

Ad secundum dicendum, quod ille, a quo expectamus mala primo quidem odio habetur; sed postquam ab ipso jam incipiunt sperari bona, tunc incipit amari: Bonum autem, cui contrariatur malum, quod timetur, a principio amabatur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de eo, quod est causa mali terribilis per modum efficientis: Amor autem est causa ejus per mo-

modum materialis dispositionis, ut dictum est. (*in cor. ar.*)

APPENDIX.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a scripturis, & August. quod timor nascitur ex amore. A Div. August. quidem, ut *in arg. contr.* A scriptutis autem per hoc, quod dicitur secundæ Cor. 11. *Timeo, ne, sicut serpens Evam seduxit, ita corrumpantur sensus vestri*. Item Gal. 4. *Timeo, ne forte sine causa laboraverim in vobis*. Item Hebr. 4. *Timeamus fratres, ne forte, relicta pollicitatione introeundi in requiem ejus, existimetur aliquis ex nobis deesse*. Patet enim, quod ideo Apostolus ibi timebat & Corinthiis, ne a Pseudoapostolis corrumperentur, & Galatis, ne suus in eis labor frustraretur, & Hebræis, ne introitu requiei cœlestis privarentur, quia amabat Corinthios, Galatas, Hebræos, ut ipse inibi testabatur. Nisi enim illos amasset, illis utique mala prædicta, ex compassione pavens, non timuisset. Item Actuum 5. *Timebant populum, ne lapidarentur*. Nisi enim isti Judæorum majores amassent semetipsos, utique non timuissent lapidari à populo. In hujus signum non timuerunt, immo procuraverunt, quod B. Stephanus lapidaretur, *act. septimo*, quia ipsum non amabant. Ex prædictis ergo perspicacibus scholasticis scripturæ concludendum reliquerunt, quod amor est causa timoris. Ex his quoque intelligas, quem verum sensum habeat illud vulgatissimum dictum, scilicet: *Qui amat, timet*. *Secundo* vides: quomodo ex his bene pensatis, & applicatis, doctrina Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS II. 242

Utrum causa timoris sit defectus.

Psal. 26.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod defectus non sit causa timoris. Illi enim, qui potentiam habent, maxime timentur: Sed defectus contrariatur potentiæ. Ergo defectus non est causa timoris.

2. Preterea. Illi, qui jam decapitantur, maxime sunt in defectu: Sed tales non timent, ut dicitur in

in 2. Rhet. (*c.* 5. *cir. me. to.* 6.) Ergo defectus non est causa timoris.

3. Praeterea. Decertare ex fortitudine provenit, non ex defectu: Sed decertantes timent eos, qui pro eisdem decertant, ut dicitur in 2. Rhet. (*ibid.*) Ergo defectus non est causa timoris.

Sed Contra. Contrariorum contrariæ sunt causæ: Sed divitiæ, & robur, & multitudo amicorum, & potestas excludunt timorem, ut dicitur in 2. Rhet. (*ibid. a med.*) Ergo ex defectu horum timor causatur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*ar. præc.*) *duplex* causa timoris accipi potest: *una* quidem per modum materialis dispositionis ex parte ejus, qui timet: *alia* per modum causæ efficientis ex parte ejus, qui timetur.

Quantum igitur ad primum, defectus per se loquendo est causa timoris. Ex aliquo enim defectu virtutis contingit, quod non possit aliquis de facili repellere imminens malum. *Sed tamen ad causandum timorem requiritur defectus cum aliqua mensura.* Minor enim est defectus, qui causat timorem futuri mali, quam defectus consequens malum præsens, de quo est tristitia: Et adhuc esset major defectus, si totaliter sensus mali auferretur, vel amor boni, cujus contrarium timetur.

Quantum vero ad secundum, virtus, & robur per se loquendo est causa timoris. Ex hoc enim quod aliquid, quod apprehenditur ut nocivum, est virtuosum, contingit quod ejus effectus repelli non potest. *Contingit tamen per accidens, quod aliquis defectus ex ista parte causat timorem*; inquantum ex aliquo defectu contingit, quod aliquis velit nocumentum inferre: puta propter injustitiam; vel quia ante læsus fuit; vel quia timet lædi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de causa timoris ex parte causæ efficientis.

Ad secundum dicendum, quod illi, qui jam decapitantur, sunt in passione præsentis mali. & ideo ille defectus excedit mensuram timoris.

Ad tertium dicendum, quod decertantes timent, non propter potentiam, qua decertare possunt, sed propter defectum potentiæ, ex quo contingit, quod se superaturos non confidunt.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, & recte intelligas, merito fuisse a scripturis insinuatum, quod defectus causat timorem, si scilicet defectus ipse apprehendatur pro defectu], juxta illud [dictum, tamquam regulam, *in [q. 42. ar. 6. ad secundum*. A Phil. quidem, ut cum discursu explicatur *in arg. contr.* A scripturis vero, ut Judicum c. 8. *Dixit primogenito suo surge, & interfice eos. Qui non eduxit gladium. Timebat enim quia adhuc puer erat. dixeruntque Zebee, & Salmana: Tu surge, & irrue in nos, quia juxta ætatem robur est hominis.* Nam per ly *timebat, quia puer erat*, scriptura scholastice dicit, quod defectus per se causa est timoris per modum materialis dispositionis, & per ly *tu irrue in nos, quia juxta ætatem robur est hominis*, scholastice ab oppositis probat, quod defectus per se causa non est timoris per modum causæ efficientis. Item, quod defectus aliquis possit esse per accidens causa timoris per modum efficientis, insinuatur 2. Machab. 9. *Elatus in ira arbitrabatur, se injuriam illorum, qui se fugaverant, posse in Judæos retorquere. Ideoque jussit agitari currum*, &c. Patet enim ibi per contextum, quod Antiochus ex defectu isto, scilicet ex eo, quod læsus fuerat a Perside, movebatur ad insurgendum in Judæos; hoc est ad incutiendum timorem, & ad inferendum nocumentum Judæis. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis, &c.

QUÆSTIO XLIV.

De effectibus timoris, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectibus timoris. *Et circa hoc quæruntur quatuor.*
Primo. Utrum timor faciat contractionem.
Secundo. Utrum faciat consiliativos.
Tertio. Utrum faciat tremorem.
Quarto. Utrum impediat operationem.

ARTICULUS I. 243

Utrum timor faciat contractionem.

Sup. q. 25 a. 1. cor. & q. 45. a. 4. ad 1. & 2.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod timor non faciat contractionem. Contractione enim facta, calor, & spiritus ad interiora revocantur: Sed ex multitudine caloris, & spirituum in interioribus magnificatur cor ad audacter aliquid aggrediendum; ut patet in iratis: cujus contrarium in timore accidit. Non ergo timor facit contractionem.

2. Præterea. Multiplicatis spiritibus, & calore in interioribus per contractionem, sequitur quod homo in vocem prorumpat; ut patet in dolentibus: Sed timentes non emittunt vocem, sed magis redduntur taciturni. Ergo timor non facit contractionem.

3. Præterea. Verecundia est quædam species timoris, ut supra dictum est. (*qu.* 41. *a.* 4.) Sed *verecundati rubescunt*, ut dicit Tull. 4. de Tuscul. QQ. (*aliquant. a princ.*) & Philos. in 4. Ethic. (*c. ult. circ. prin. to.* 5.) Rubor autem faciei non attestatur contractioni, sed contrario. Non ergo contractio est effectus timoris.

Sed Contra est, quod Damas. dicit in 3. lib. (*orth. fid. c.* 23.) quod *timor est virtus secundum systolem*, idest secundum contractionem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*qu.* 28. *ar.* 5.) in passionibus animæ est sicut formale ipse motus appetitivæ potentiæ, sicut autem materiale transmutatio corporis: quorum unum alteri proportionatur. Unde secundum similitudinem, & rationem appetitivi motus sequitur corporalis transmutatio. Quantum autem ad animalem motum appetitus, timor contractionem quandam importat. Cujus ratio est, quia timor provenit ex phantasia alicujus mali imminentis, quod difficile repelli potest, ut supra dictum est. (*qu.* 41. *a.* 2.) Quod autem aliquid difficile possit repelli, provenit ex debilitate virtutis, ut supra dictum est. (*q.* 43. *a.* 2.) Virtus autem quanto est debilior, tanto ad pauciora se potest extendere. Et ideo ex ipsa imaginatione, quæ causat timorem, sequitur quædam contractio in appetitu: Sicut etiam videmus in morientibus, quod natura retrahi-

hitur ad interiora propter debilitatem virtutis: Et videmus etiam in civitatibus, quod quando cives timent, retrahunt se ab exterioribus, & recurrunt, quantum possunt, ad interiora. *Et secundum similitudinem hujus contractionis, quæ pertinet ad appetitum animalem, sequitur etiam in timore ex parte corporis contractio caloris, & spirituum ad interiora.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in lib. de Problematibus, (*sect. 27. probl. 3. to. 1.*) licet in timentibus retrahantur spiritus ab exterioribus ad interiora; non tamen est idem motus spirituum in iratis, & timentibus. Nam in iratis, propter calorem, & subtilitatem spirituum, quæ proveniunt ex appetitu vindictæ, interius fit spirituum motus ab inferioribus ad superiora: & ideo congregantur spiritus, & calor circa cor. ex quo sequitur, quod irati redduntur prompti & audaces ad invadendum. Sed in timentibus, propter frigiditatem ingrossantem spiritus moventur a superioribus ad inferiora: Quæ quidem frigiditas contingit ex imaginatione defectus virtutis: Et ideo non multiplicantur calor, & spiritus circa cor, sed magis a corde refugiunt. Et propter hoc timentes non prompte invadunt, sed magis refugiunt.

Ad secundum dicendum, quod naturale est cuilibet dolenti; sive homini, sive animali, quod utatur quocunque auxilio potest, ad repellendum nocivum præsens, quod infert dolorem. Unde videmus, quod animalia dolentia percutiunt vel faucibus, vel cornibus. Maximum autem auxilium ad omnia in animalibus est calor, & spiritus. & ideo in dolore natura conservat calorem, & spiritum interius, ut hoc utatur ad repellendum nocivum. Et ideo Philos. dicit in lib. de Problematibus, (*sect. 27. probl. 9. to. 1.*) quod, multiplicatis spiritibus introrsum, & calore, necesse est quod emittantur per vocem. & propter hoc dolentes vix se possunt continere, quin clament. Sed in timentibus fit motus interioris caloris, & spirituum a corde ad inferiora, ut dictum est, (*ad arg. præc.*) Et ideo timor contrariatur formationi vocis, quæ fit per emissionem spirituum ad superiora per eos:. & propter hoc timor tacentes facit. & inde est etiam, quod *timor trementes facit*; ut dicit Philosophus in lib. de Probl. (*loc. cit. probl. 1.*)

Ad tertium dicendum, quod pericula mortis non so-

solum contrariantur appetitui animali, sed etiam contrariantur naturæ. & propter hoc in hujusmodi timore non solum fit contractio ex parte appetitus, sed etiam ex parte naturæ corporalis. Sic enim disponitur animal ex imaginatione mortis contrahens calorem ad interiora, sicut quando naturaliter mors imminet: & inde est, quod *timentes mortem pallescunt*, ut dicitur in 4. Eth. (*cap.* 8. *parum a princ. to.* 5.) Sed malum, quod timet verecundia, non opponitur naturæ, sed solum appetitui animali. & ideo fit quædam contractio secundum appetitum animalem, non autem secundum naturam corporalem: sed magis anima, quasi in se contracta, vacat ad motionem spirituum, & caloris, unde fit eorum diffusio ad exteriora. & propter hoc verecundati rubescunt.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum a scripturis, & Damasc. quod timor facit contractionem. A Damas. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero, ut Hester 15. *celabat animum nimio timore contractum*. De totali enim contractione, de qua & articuli conclusio, loquitur scriptura, attribuens illam timori, tanquam causæ. In cujus signum in contextu post inquit, quod *Regina ipsa corruit*, quod *in pallorem color ejus mutatus fuit*, quod *super ancillulam caput*, *tamquam non potens illud sustentare*, *reclinavit*, quod *reticebat*, & quod *pene exanimata est*. Quam maxime igitur patet ex scriptura scholasticis theologis intentum, quod scilicet timor contractionem & appetitus animalis, & corporalium spirituum facit. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica, &c.

ARTICULUS II. 244

Utrum timor faciat consiliativos.

2. 2. *q.* 47. *ar.* 9. *ad* 3. & *q.* 54. *ar.* 2. *ad* 4. & *q.* 29. *a.* 7. *cor.* & *ps.* 22. *fin.*

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod timor non faciat consiliativos. Non enim est ejusdem consiliativos facere, & consilium impedire: Sed

Sed timor consilium impedit. omnis enim passio perturbat quietem, quæ requiritur ad bonum usum rationis. Ergo timor non facit consiliativos.

2. Præterea. Consilium est actus rationis de futuris cogitantis, & deliberantis: Sed aliquis timor est *excutiens cogitata*, *& mentem a suo loco removet*, ut Tullius dicit in 4. de Tusculanis quæstionibus. (*aliquant. a princ.*) Ergo timor non facit consiliativos, sed magis impedit consilium.

3. Præterea. Sicut consilium adhibetur ad vitanda mala, ita etiam adhibetur ad consequenda bona: sed sicut timor est de malis vitandis, ita spes est de bonis consequendis. Ergo timor non facit magis consiliativos, quam spes.

Sed Contra est, quod Philosoph. dicit in 2. Rhet. (*cap. 5. cir. med. to. 6.*) quod *timor consiliativos facit*.

Respondeo dicendum, quod aliquis potest dici consiliativus *dupliciter*. *Uno modo* a voluntate, seu sollicitudine consiliandi: Et *sic timor consiliativos facit*: quia, ut Philos. in 3. Ethic. dicit, (*c. 3. to. 5.*) *consiliamur de magnis, in quibus quasi nobis ipsis discredimus*. Ea autem, quæ timorem incutiunt, non sunt simpliciter mala, sed habent quandam magnitudinem; tum ex eo quod apprehenduntur, ut quæ difficiliter repelli possunt; tum etiam quia apprehenduntur, ut de prope existentia, sicut jam dictum est. (*q. 42. ar. 2.*) Unde homines maxime in timoribus quærunt consiliari.

Alio modo dicitur aliquis consiliativus a facultate bene consiliandi: Et *sic nec timor, nec aliqua passio consiliativos facit*: quia homini affecto secundum aliquam passionem videtur aliquid vel majus, vel minus, quam sit secundum rei veritatem: sicut amanti videntur ea, quæ amat, meliora; & timenti ea, quæ timet, terribiliora. Et sic ex defectu rectitudinis judicii quælibet passio, quantum est de se, impedit facultatem bene consiliandi.

Et per hoc patet responsio ad Primum.

Ad secundum dicendum, quod quanto aliqua passio est fortior, tanto magis homo secundum ipsam affectus impeditur. & ideo, quando timor fuerit fortis, vult quidem homo consiliari, sed adeo perturbatur in suis cogitationibus, quod consilium adinvenire non potest: Si autem sit parvus timor, qui solicitudinem consiliandi inducat, nec multum rationem conturbet, potest etiam conferre ad facultatem bene consiliandi ratione solicitudinis consequentis.

Ad tertium dicendum, quod etiam spes facit consiliativos: quia, ut in 2. Rhetor. Philosoph. dicit, (*cap. 5. ante med. to. 6.*) *nullus consiliatur de his, de quibus desperat*; sicut nec de impossibilibus, ut dicitur in 3. Ethicorum. (*cap. 3. tom. 5.*) Timor tamen facit magis consiliativos, quam spes: quia spes est de bono, prout possumus ipsum consequi: timor autem de malo, prout vix repelli potest. & ita magis respicit rationem difficilis timor, quam spes. in difficilibus autem, maxime in quibus nobis non confidimus, consiliamur, sicut dictum est. (*in cor. art.*)

A P P E N D I X.

Ex art. habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito esse a scripturis, & Philosopho insinuatum, quod timor facit consiliativos. A Philosopho quidem, ut *in argum. contr.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur 1. Reg. 30. *Contristatus est David valde*, & cæt. *Et consuluit David Dominum*. Item per hoc, quod dicitur Josue 9. *Timuimus valde, & providimus animalibus nostris vestro terrore compulsi, & hoc consilium inivimus*. Per hoc enim, quod scripturæ subindicant, quod in tempore periculoso, & consequenter in timore aliquo, quidam positi ad quærendum consilium sive ab hominibus, sive a Deo hinc moti sunt, tamquam scholastice loquentes brevibus dicunt: Timor facit consiliativos. *Secundo* vides, &c.

ARTICULUS III. 245

Utrum timor faciat tremorem.

Sup. art. 1. ad 2. fi. & ps. 17. cor. 7.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod tremor non sit effectus timoris. Tremor enim ex frigore accidit: videmus enim infrigidatos tremere: Timor autem non videtur causare frigus, sed magis calorem desiccantem: cujus signum est, quod timentes sitiunt, & præcipue in maximis timoribus; sicut patet in illis, qui ad mortem ducuntur. Ergo timor non causat tremorem.

2. Præterea. Emissio superfluitatum ex calore accidit: unde ut plurimum medicinæ laxativæ sunt calidæ: Sed hujusmodi emissiones superfluitatum

ex timore frequenter contingunt. Ergo timor videtur causare calorem: & sic non causat tremorem.

3. Præterea. In timore calor ab exterioribus ad interiora revocatur. Si igitur propter hujusmodi revocationem caloris in exterioribus homo tremit, videtur similiter, quod in omnibus exterioribus membris deberet causari tremor ex timore: Hoc autem non videtur. Non ergo tremor corporis est effectus timoris.

Sed Contra est, quod Tullius dicit in 4. de Tuscul. QQ. (*aliquant. a princ.*) quod *timorem sequitur tremor, & pallor, & dentium strepitus*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*ar.* 1. *huj. q.*) in timore fit quædam contractio ab exterioribus ad interiora. & ideo exteriora frigida remanent.

Et propter hoc in eis accidit tremor, qui causatur ex debilitate virtutis continentis membra. Ad hujusmodi autem debilitatem maxime facit defectus caloris, qui est instrumentum, quo anima movet, ut dicitur in 2. de anima. (*tex.* 50. *to.* 2.)

Ad primum ergo dicendum, quod calore ab exterioribus ad interiora revocato, multiplicatur calor interius, & maxime versus inferiora, idest circa nutritivam. & ideo, consumpto humido, consequitur sitis, & etiam interdum solutio ventris, & urinæ emissio, & quandoque etiam seminis: Vel hujusmodi emissio superfluitatum accidit propter contractionem ventris, & testiculorum, ut Philosoph. dicit in lib. de Problem. (*sect.* 27. *probl.* 11. *to.* 1.)

Unde patet solutio ad Secundum.

Ad tertium dicendum, quod quia in timore calor deserit cor, a superioribus ad inferiora tendens, ideo timentibus maxime tremit cor, & membra, quæ habent aliquam connexionem ad pectus, ubi est cor. Unde timentes maxime tremunt in voce propter vicinitatem vocalis arteriæ ad cor: Tremit etiam labium inferius, & tota inferior mandibula propter continuationem ad cor; unde & strepitus dentium sequitur: Et eadem ratione brachia, & manus tremunt: Vel etiam quia hujusmodi membra sunt magis mobilia: propter quod & genua tremunt timentibus, secundum illud Isa. 55. *Confortate manus dissolutas, & genua trementia roborate*.

APPENDIX.

EX artic. habes *prim* : quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a scripturis, & Tullio, quod tremor est effectus timoris, seu, quod in idem redit, quod in timentibus valde proportionaliter; idest plus, & minus secundum quantitatem timoris, accidit tremor. A Tullio quidem, ut *in argu. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur *Hester* 15. illud, quod in *art.* 1. *app.* allegatum est. Ubi nota ly *corruit*, ly *pene exanimata est*. Trementes enim maxime & corruunt ex debilitate virtutis motricis, & pene exanimantur ex derelictione cordis, idest ex fuga caloris a corde. Ibi ergo ab effectu tremoris demonstratur causa, idest tremore tamquam in ipso subintellecta. Item per dictum Isa. 35. *Confortate manus dissolutas, & genua trementia roborate*. Hoc est: Confortate, & roborate homines ex timore trementes. Hic enim, sicut & nunc supra demonstratur causa de effectu. Item per ly *pavor tenuit me, & tremor, & omnia ossa mea perterrita sunt*, Iob 4. Item per hoc, quod de Agag timente mortem a Samuele sibi infligendam dicitur 1. Reg. 15. *Oblatus est ei Agag pinguissimus tremens*. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS IV. 246

Utrum timor impediat operationem.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod timor impediat operationem. Operatio enim maxime impeditur ex perturbatione rationis, quæ dirigit in opere: Sed timor perturbat rationem, ut dictum est. (*a.* 2. *huj. q. ad* 2.) Ergo timor impedit operationem.

2. Præterea. Illi, qui faciunt aliquid cum timore, facilius in operatione deficiunt; sicut si aliquis incedat super trabem in alto positam, propter timorem de facili cadit; non autem caderet, si incederet super eandem trabem in imo positam, propter defectum timoris. Ergo timor impedit operationem.

3. Præterea. Pigritia, sive segnities est quædam species timoris: Sed pigritia impedit operationem. Ergo & timor.

Sed Contra est, quod Apostol. dicit ad Philip. 2. *Cum*

Cum metu, & tremore vestram salutem operamini: quod non diceret, si timor bonam operationem impediret. Timor ergo non impedit bonam operationem.

Respondeo dicendum, quod operatio hominis exterior causatur quidem ab anima, sicut a primo movente, sed a membris corporeis, sicut ab instrumentis. Contingit autem, operationem impediri, & propter *defectum* instrumenti, & propter *defectum* principalis moventis.

Ex parte igitur instrumentorum corporalium timor, quantum est de se, semper natus est impedire exteriorem operationem, propter defectum caloris, qui ex timore accidit in exterioribus membris.

Sed ex parte animæ, si sit timor moderatus, non multum rationem perturbans, confert ad bene operandum, inquantum causat quandam solicitudinem, & facit hominem attentius consiliari, & operari. *Si vero timor tantum increscat, quod rationem perturbet, impedit operationem etiam ex parte animæ.* Sed de tali timore Apostolus non loquitur.

Et per hoc patet responsio ad Primum.

Ad secundum dicendum, quod illi, qui cadunt de trabe in alto posita, patiuntur perturbationes imaginationis, propter timorem casus imaginati.

Ad tertium dicendum, quod omnis timens refugit id, quod timet. & ideo, cum pigritia sit timor de ipsa operatione, inquantum est laboriosa, impedit operationem; quia retrahit voluntatem ab ipsa. Sed timor, qui est de aliis rebus, intantum adjuvat operationem, inquantum inclinat voluntatem ad operandum ea, per quæ homo effugit id, quod timet.

A P P E N D I X.

Ex artic. habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito insinuatum esse a scripturis, quod timor non impedit operationem. Ut *Philippensium secundo*, secundum quod adducitur cum discursu *in arg. contr.* Ubi nota, quod Apostolus loquitur de timore tali, qualis explicatur in *prima* parte conclusionis *secundæ:* non autem in *secunda* parte ejusdem, ut dixit tex. corp. in fin. Nota quoque ibidem, quod loquitur non de timore operandi, qui vocatur in tex. ad *tertium* timor de operatione; sed de timore aliarum rerum, qui dicitur in cod. tex. timor de aliis rebus. Pro cujus meliori captu audi Concilium Tridentinum sess.

6. c. 13. „ Qui se existimant stare, videant, ne cadant: & cum timore, & tremore salutem suam operentur in laboribus, in vigiliis, in eleemosynis, in orationibus, in oblationibus, in jejuniis, & castitate. Formidare enim debent scientes, quod in spem gloriæ, & nondum in gloriam renati sunt de pugna, quæ superest cum carne, cum mundo, cum diabolo. In qua victores esse non possunt; nisi cum Dei gratia Apostolo obtemperent dicenti: Debitores sumus non carni, ut secundum carnem vivamus. Si enim secundum carnem vixeritis, moriemini: si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis. *Hæc ibi. Et ibid. cap. 9.* Sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito, de sacramentorum virtute, & efficacia dubitare debet: sic quilibet, dum seipsum, suamque propriam infirmitatem, & indispositionem respicit, de sua gratia formidare, & timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum. „ Hæc ibi. Quæ dicta sint ad declarandum, & quid importare intendat Apostolus in textu adductus per ly *cum timore*, per ly *cum tremore:* & quibus viis, atque mediis salutem nostram nos operari velit. Item idipsum, quod in principio insinuatum est Eccles. 7. *Qui timet Deum, nihil negligit.* Hoc est: Timor Dei adjuvat bonas operationes, repellendo ab operante illas omnem negligentiam. Ubi nota, quod in ly *timor Dei* includitur etiam timor servilis. Nam iste timor, quo scilicet timentur pœnæ, gehenna, &c. si voluntatem peccandi excludat, cum spe veniæ, & donum Dei est, & disponit ad gratiam; & hoc timore, inquit Concilium *Tridentinum* sess. 14. cap. 4. *utiliter concussi Ninivitæ, ad Jonæ prædicationem plenam terroribus pœnitentiam egerunt, misericordiamque a Domino impetrarunt.* Hæc ex ipso Concilio ibi. De timore multiplici, ut circa prædicta tam in textu, quam in ejus expositione, melius instruaris; ac sine errore omnia intelligas: vide 2. 2. *quæstione 19. articulo secundo, tertio. Secundo vides:* quomodo ex iis, &c.

QUÆ-

QUÆSTIO XLV.

De Audacia, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de Audacia.
Et circa hoc quæruntur quatuor.
Primo. Utrum audacia sit contraria timori.
Secundo. Quomodo audacia se habeat ad spem.
Tertio. De causa audaciæ.
Quarto. De effectu ipsius.

ARTICULUS I. 247

Utrum audacia sit contraria timori.

Sup. qu. 23. ar. 2. corp. fi. & inf. præsen. qu. ar. 3. cor. & 2. 2. qu. 123. ar. 3. ad 3. & q. 129. ar. 6. ad 2.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod audacia non contrarietur timori. Dicit enim Aug. in lib. 83. QQ. (*q. 31. a med. & q. 34. to. 4.*) quod *audacia vitium est:* Vitium autem virtuti contrariatur. Cum ergo timor non sit virtus, sed passio, videtur, quod timori non contrarietur audacia.

2. Præterea. Uni unum est contrarium: sed timori contrariatur spes. non ergo contrariatur ei audacia.

3. Præterea. Unaquæque passio excludit passionem oppositam: Sed id, quod excluditur per timorem, est securitas. dicit enim Aug. 2. Confes. (*cap. 6. a med. to. 1.*) quod *timor securitati præcavet*. Ergo securitas contrariatur timori. Non ergo audacia.

Sed Contra est, quod Phil. dicit in 2. Rhet. (*cap. 5. a med. to. 6.*) quod *audacia est timori contraria*.

Respondeo dicendum, quod de ratione contrariorum est, quod maxime a se distent, ut dicitur in 10. Metaph (*tex. 13. to. 3.*) Illud autem, quod maxime distat a timore, est audacia. Timor enim refugit nocumentum futurum propter ejus victoriam super ipsum timentem: sed audacia aggreditur periculum imminens propter victoriam sui supra ipsum periculum. Unde *manifeste timori contrariatur audacia*.

Ad primum ergo dicendum, quod ira, & audacia, & omnium passionum nomina *dupliciter* accipi possunt. *Uno modo*, secundum quod important abso-

absolute motus appetitus sensitivi in aliquod objectum bonum, vel malum: & sic sunt nomina passionum. *Alio modo*, secundum quod simul cum hujusmodi motu important recessum ab ordine rationis: & sic sunt nomina vitiorum: Et hoc modo loquitur Aug. de audacia. Sed nos loquimur nunc de audacia secundum *primum modum*.

Ad secundum dicendum, quod uni secundum idem non sunt plura contraria: sed secundum diversa nihil prohibet, uni plura contrariari. & sic dictum est supra, (*q.* 23. *ar.* 2. & *q.* 40. *a.* 4.) quod passiones irascibilis habent *duplicem* contrarietatem: *unam* secundum oppositionem boni, & mali; & sic timor contrariatur spei: *aliam* secundum oppositionem accessus, & recessus: & sic timori contrariatur audacia, spei vero desperatio.

Ad tertium dicendum, quod securitas non significat aliquid contrarium timori, sed solam timoris exclusionem. Ille enim dicitur esse securus, qui non timet. Unde securitas opponitur timori sicut privatio, audacia autem sicut contrarium: & sicut contrarium includit in se privationem, ita audacia securitatem.

A P P E N D I X.

EX ar. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Philosopho, quod audacia est contraria timori. A Philosopho quidem: ut *in arg. contr.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Jo. 1. *Joseph ab Arimathæa erat discipulus Jesu occultus propter metum Judæorum*. Et Mar. 15. *Audacter introivit ad Pilatum, & petiit corpus Jesu*. Ecce, quod contra metum, quo Joseph ante Christi mortem premebatur, refugiendo cognosci pro discipulo ipsius, ne a Judæis nocumentum pateretur, ponitur audacia ejusdem Joseph, qua post Christi mortem (En granum frumenti mortificatum affert fructum, *Joan.* 12.) manifestat semetipsum pro discipulo ejus, timore Judæorum, tamquam suo contrario, procul expulso. Item per hoc, quod dicitur 1. Macha. 4. *Videns Lysias suorum fugam, & Judæorum audaciam*. Contra fugam enim, idest contra timorem, ponit audaciam. Ac si scholastica lingua utentes utrobique scripturæ dicant: Timori audacia contrariatur. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, & confirmetur.

AR-

ARTICULUS II.

Utrum audacia consequatur spem.

Sup. q. 25. *ar.* 3. *corp. & infra præsen. qu. ar.* 3. *cor. &* 2. 2. *qu.* 125. *ar.* 2. *ad* 3. *& qu.* 129. *ar.* 7. *cor. & veri. q.* 25. *ar.* 5. *ad* 2. *&* 3. *Eth. le.* 4. *co.* 3.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod audacia non consequatur spem. Audacia enim est respectu malorum, & terribilium, ut dicitur in 3. Eth. (*cap.* 7. *cir. med. to.* 5.) Spes autem respicit bonum, ut supra dictum est : (*q.* 40. *ar.* 1.) Ergo habent diversa objecta, & non sunt unius ordinis. Ergo audacia non consequitur spem.

2. Præterea. Sicut audacia contrariatur timori, ita desperatio spei : Sed timor non sequitur desperationem : quinimo desperatio excludit timorem, ut Philos. dicit in 2. Rhetor. (*cap.* 5. *a med. to.* 6.) Ergo audacia non consequitur spem.

3. Præterea. Audacia intendit quoddam bonum, sc. victoriam : Sed tendere in bonum arduum pertinet ad spem : Ergo audacia est idem spei. Non ergo consequitur spem.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 3. Ethicor. (*c.* 8. *post med. to.* 5.) quod *illi, qui sunt bonæ spei, sunt audaces*. Videtur ergo, quod audacia consequatur spem.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam pluries dictum est, (*& præcipue q.* 22. *a.* 2.) omnes hujusmodi passiones animæ ad appetitivam potentiam pertinent. Omnis autem motus appetitivæ potentiæ reducitur ad prosecutionem, vel fugam. Prosecutio autem, vel fuga est alicujus & *per se*, & *per accidens* : Per *se* quidem est prosecutio boni, fuga vero mali : Per *accidens* autem potest prosecutio esse mali propter aliquod bonum adjunctum, & fuga boni propter aliquod malum adjunctum. Quod autem est per accidens, sequitur ad id, quod est per se. Et ideo prosecutio mali sequitur prosecutionem boni ; sicut & fuga boni sequitur fugam mali. Hæc autem *quatuor* pertinent ad *quatuor* passiones. Nam prosecutio boni pertinet ad *spem*, fuga mali ad *timorem*, prosecutio mali terribilis pertinet ad *audaciam*, fuga vero boni pertinet ad *desperationem*. Unde sequitur, quod *audacia consequitur ad spem*.

Ex hoc enim quod aliquis ſperat ſuperare terribile imminens, ex hoc audacter inſequitur ipſum. *Ad timorem vero ſequitur deſperatio*. ideo enim aliquis deſperat, quia timet difficultatem, quæ eſt circa bonum ſperandum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio ſequeretur, ſi bonum, & malum eſſent objecta non habentia ordinem adinvicem. Sed quia *malum* habet aliquem ordinem ad *bonum* (eſt enim poſterius bono, ſicut privatio habitu) ideo audacia, quæ inſequitur malum, eſt poſt ſpem, quæ inſequitnr bonum.

Ad ſecundum dicendum, quod etſi bonum ſimpliciter ſit prius, quam malum; tamen fuga per prius debetur malo, quam bono: ſicut inſecutio per prius debetur bono, quam malo. Et ideo ſicut ſpes eſt prior, quam audacia; ita timor eſt prior, quam deſperatio. & ſicut ex timore non ſemper ſequitur deſperatio, ſed quando fuerit intenſus; ita ex ſpe non ſequitur audacia, ſed quando fuerit vehemens.

Ad tertium dicendum, quod audacia licet ſit circa malum, cui conjunctum eſt bonum victoriæ ſecundum æſtimationem audacis, tamen reſpicit malum: bonum vero adjunctum reſpicit ſpes: Et ſimiliter deſperatio reſpicit bonum directe, quod refugit: malum vero adjunctum reſpicit timor. Unde proprie loquendo audacia non eſt pars ſpei, ſed ejus effectus: ſicut nec deſperatio eſt pars timoris, ſed ejus effectus. Et propter hoc etiam audacia principalis paſſio eſſe non poteſt.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem oſtendas, merito fuiſſe a ſcripturis, & Philoſoph. inſinuatum, quod audacia conſequitur ſpem. A Philoſopho quidem, ut *in arg. contr.* A ſcripturis vero per hoc, quod dicitur Judicum 20. *Filii Beniamin audacter eruperunt de Civitate*, &c. Scis, quare iſti de tribu Beniamin, ad exeundum audacter in hoſtes moti ſint? Quia ſperabant victoriam reportare de illis: quemadmodum bis jam antea reportaverunt, ut patet ex contextu. A ſpe igitur tali nata eſt audacia talis, tanquam effectus ejus. Item per hoc, quod dicitur Gen. 45. *Oſculatus eſt Joſeph omnes fratres ſuos, & ploravit ſuper ſingulos. Poſt quæ auſi ſunt loqui ad eum*. Patet enim ibi per contextum in principio capituli, quod fratres illi nimio timore perterriti reſpondere non poterant ipſi

psi Joseph, vocem namque aufert timor, *quæstione* 44. *articulo primo*, ex quo datur intelligi ad literam, quod idem, visis osculis, & ploratu ipsius Joseph erga semetipsos, abjecto timore, paulatim conceperunt spem de illo, qua concepta, ausi sunt loqui ad Joseph. Per præmissa igitur scriptura, si ore scholastico loquatur, dicit; ad spem, tamquam ad suam causam, consequitur audacia. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, & confirmetur.

ARTICULUS III. 247

Utrum defectus aliquis sit causa audaciæ.

Sup. q. 25. a. 2. cor.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod defectus aliquis sit causa audaciæ. Dicit enim Philos. in lib. de problematibus, (*sect. 27. Probl. 4. to. 1.*) quod *amatores vini sunt fortes, & audaces*: Sed ex vino sequitur defectus ebrietatis. Ergo audacia causatur ex defectu.

2. Præterea. Philos. dicit in 2. Rhet. (*cap. 5. a med. to. 6.*) quod *inexperti periculorum sunt audaces*. Sed inexperientia defectus quidam est. Ergo audacia ex defectu causatur.

3. Præterea. Injusta passi audaciores esse solent: sicut etiam bestiæ, cum percutiuntur, ut dicitur in 3. Ethicor. (*c. 8. cir. med. to. 5.*) Sed injustum pati ad defectum pertinet. Ergo audacia ex aliquo defectu causatur.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 2. Rhetor. (*c. 5. a med. to. 6.*) quod *causa audaciæ est, cum in phantasia spes fuerit salutarium ut prope existentium, timendorum autem aut non entium, aut longe entium*: Sed id, quod pertinet ad defectum, vel pertinet ad salutarium remotionem, vel ad terribilium propinquitatem. Ergo nihil, quod ad defectum pertinet, est causa audaciæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*art. præcedentib.*) audacia consequitur spem, & contrariatur timori. Unde quæcunque nata sunt causare spem, vel excludere timorem, sunt causa audaciæ.

Quia vero timor, & spes, & etiam audacia, cum sint passiones quædam, consistunt in motu appetitus, & in quadam transmutatione corporali, du-

pliciter potest accipi causa audaciæ, *sive* quantum ad provocationem spei, *sive* quantum ad exclusionem timoris: *Uno modo* quidem ex parte appetitivi motus: *Alio* vero *modo* ex parte transmutationis corporalis.

Ex *parte* quidem appetitivi motus, qui sequitur apprehensionem, provocatur spes causans audaciam per ea, quæ faciunt nos æstimare, quod possibile sit adipisci victoriam: *Vel* secundum propriam potentiam, sicut fortitudo corporis, experientia in periculis, multitudo pecuniarum, & alia hujusmodi: *Sive* per potentiam aliorum, sicut multitudo amicorum, vel quorumcunque auxiliantium: & præcipue si homo confidat de auxilio divino. Unde illi, qui se bene habent ad divina, audaciores sunt, ut etiam Philosof. dicit in 2. Rhetor. (*cap.* 5. *sub fi. tom.* 6.) Timor autem excluditur secundum illum modum per remotionem terribilium appropinquantium; puta quia homo non habet inimicos; quia nulli nocuit, quia non videt aliquod periculum imminere. Illis enim videntur maxime pericula imminere, qui aliis nocuerunt. Ex *parte* vero transmutationis corporalis causatur audacia per provocationem spei, & exclusionem timoris, ex his, quæ faciunt caliditatem circa cor. Unde Phil. dicit in lib. 3. de partibus animalium, quod (*ca.* 4. *cir. fi. to.* 4.) quod *illi, qui habent parvum cor secundum quantitatem, sunt magis audaces: & animalia habentia magnum cor secundum quantitatem sunt timida*; quia calor naturalis non tantum potest calefacere magnum cor, sicut parvum: sicut ignis non tantum potest calefacere magnam domum, sicut parvam. Et in lib. de Problem. (*sect.* 27. *probl.* 4. *to.* 1.) dicit, quod *habentes magnum pulmonem sanguineum sunt audaciores propter caliditatem cordis exinde consequentem*. Et ibidem dicit, quod *vini amatores sunt magis audaces, propter caliditatem vini*. Unde & supra dictum est, (*q.* 40. *a.* 6.) quod ebrietas facit ad bonitatem spei: caliditas enim cordis repellit timorem, & causat spem, propter cordis extensionem, & amplificationem.

Ad primum ergo dicendum, quod ebrietas causat audaciam, non inquantum est defectus, sed inquantum facit cordis dilatationem, & inquantum etiam facit æstimationem cujusdam magnitudinis.

Ad secundum dicendum, quod illi qui sunt inexperti periculorum, sunt audaciores, non propter defectum, sed per accidens, inquantum scilicet propter inexperientiam neque debilitatem suam cognoscunt,

scunt, neque præsentiam periculorum. & ita per subtractionem causæ timoris sequitur audacia.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philos. dicit in 2. Rhet. (*c.* 5. *in fi. to.* 6.) *Injustum passi redduntur audaciores, quia æstimant, quod Deus injustum passis auxilium ferat.* Et sic patet, *quod nullus defectus causat audaciam, nisi per accidens; inquantum scilicet habet adjunctam aliquam excellentiam, vel veram, vel æstimatam, vel ex parte alterius, vel ex parte sui.*

APPENDIX.

Ex artic. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a scripturis, & Philosopho fuisse, quod defectus non est causa audaciæ. A Philosopho quidem, ut *in argum. contr.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur 1. Reg. 17. *Videntes autem Philisthiim, quod mortuus esset fortissimus eorum, fugerunt.* Ac si manifestius dicat; Videntes Philisthiim suum defectum, quod scilicet fortissimus eorum defecisset, perdiderunt audaciam, quam prius, ut patet per contextum capituli, a principio habebant, & intantum eam perdiderunt, ut induerent ignaviam, cujus testis est fuga. A fortiori ergo monstratur hic, quod ex defectu non causatur audacia. Item per hoc, quod dicitur 1. Machab. nono *Multi subtraxerunt se de castris: & vidit Judas, quod defluxit exercitus suus, & confractus est corde, & dissolutus est.* Patet enim hic, quod etiam vir fortissimus Judas Machabæus ex defectu suorum militum, idest ex eo, quod recedentes exercitum & numero, & viribus minoraverunt, amisit solitam audaciam. Nam ly *confractus est corde, & dissolutus est,* tabefactionem audaciæ grandem significat. Per hoc itaque, quod scripturæ narrant, ex morte, vel paucitate militum oriri fugam aliquam virium sive interiorem, sive exteriorem, scholasticis Theologis aperte a simili universaliter concludendum relinquunt, quod defectus nullus est causa audaciæ, immo sui oppositi. *Secundo* vides: quomodo ex iis, &c.

ARTICULUS IV. 250

Utrum audaces sint promptiores in principio, quam in fine in ipsis periculis.

q. 44. art. 3. & q. 45. a. 1.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod audaces non sint promptiores in principio, quam in ipsis periculis. Tremor enim ex timore causatur, qui contrariatur audaciæ, ut ex dictis patet: (*ar. 1. hu. qu.*) Sed audaces quandoque in principio tremunt, ut Philos. dicit in lib. de problematibus. (*sect. 27. probl. 3. in fi. to. 1.*) Ergo non sunt promptiores in principio, quam in ipsis periculis existentes.

2. Præterea. Per augmentum objecti augetur passio; sicut si bonum est amabile, & magis bonum est magis amabile: Sed arduum est objectum audaciæ. Augmentato ergo arduo, augmentatur audacia: Sed magis fit arduum, & difficile periculum, quando est præsens. Ergo debet tunc magis crescere audacia.

3. Præterea. Ex vulneribus inflictis provocatur ira: Sed ira causat audaciam. dicit enim Philos. in 2. Rhet. (*c. 5. in fi. to. 6.*) quod *ira est ausivum.* Ergo quando jam sunt in ipsis periculis, & percutiuntur, videtur quod magis audaces reddantur.

Sed Contra est, quod dicitur in 3. Ethic. (*ca. 7. post med. to. 5.*) quod *audaces prævolantes sunt, & volantes ante pericula; in ipsis autem discedunt.*

Respondeo dicendum, quod audacia, cum sit quidam motus appetitus sensitivi, sequitur apprehensionem sensitivæ virtutis. Virtus autem sensitiva non est collativa, nec inquisitiva singulorum, quę circumstant rem, sed subitum habet judicium. Contingit autem quandoque, quod secundum subitam apprehensionem non possunt cognosci omnia, quæ difficultatem in aliquo negotio afferunt. Unde *surgit audacię motus ad aggrediendum periculum. Unde, quando jam experiuntur ipsum periculum, sentiunt majorem difficultatem, quam æstimaverunt: & ideo deficiunt.*

Sed ratio est discursiva omnium, quæ afferunt difficultatem negotio. Et ideo *fortes*, qui ex judicio rationis aggrediuntur pericula, *in principio videntur remissi*; quia non passi, sed cum deliberatione debita aggrediuntur: *Quando autem sunt in*

ipsis

ipsis periculis, non experiuntur aliquid improvisum, sed quandoque minora illis, quæ præcogitaverunt: & ideo magis persistunt.

Vel etiam quia propter bonum virtutis pericula aggrediuntur: cujus boni voluntas in eis perseverat, quantacunque sint pericula: Audaces autem propter solam æstimationem facientem spem, & excludentem timorem, sicut dictum est. (*art. præced.*)

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in audacibus accidit tremor propter revocationem caloris ab exterioribus ad interiora, sicut etiam in timentibus. Sed in audacibus revocatur calor ad cor; in timentibus autem ad inferiora.

Ad secundum dicendum, quod objectum amoris est simpliciter bonum. unde augmentum simpliciter augmentat amorem. Sed objectum audaciæ est compositum ex bono, & malo: & motus audaciæ in malum præsupponit motum spei in bonum. & ideo si tantum addatur de arduitate ad periculum, quod excedat spem, non sequetur motus audaciæ, sed diminuetur: Si tamen sit motus audaciæ, quanto majus est periculum, tanto major audacia reputatur.

Ad tertium dicendum, quod ex læsione non causatur ira, nisi supposita aliqua spe, ut infra dicetur. (*qu. seq. ar.* 1.) Et ideo, si fuerit tantum periculum, quod excedat spem victoriæ, non sequetur ira: Sed verum est, quod si ira sequatur, audacia augebitur.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Philosopho, quod audaces sunt promptiores in principio, & in ipsis periculis a tanta promptitudine deficiunt. A Philosopho quidem, ut *in argum. cont.* A scripturis vero per hoc, quod Judicum nono narratur, quod Gaal filius Obed in principio absente Abimelech, audaciter clamabat. *Quis est iste Abimelech? Cur ergo serviemus ei? Utinam daret aliquis populum istum sub manu mea, ut auferrem de medio Abimelech.* Infra vero narratur, quod iste idem Gaal in ipsis periculis positus, idest præsente Abimelech, & pugnante contra se fugit. Quem fugientem Abimelech & persecutus est, & in urbem compulit. Item per hoc, quod de audacibus Israelitis quibusdam dicitur *Numer. decimo quarto*, quod dixe-

dixerunt, se esse paratos ascendere ad locum, de quo Dominus locutus est, intantumque crevit eorum audacia ante congressum belli, ut etiam renuente Moyse, voluerint ascendere in verticem montis ad aggrediendum pericula pugnæ contra Amalech, & Chananæum. Hi tamen Israelitæ in periculis positi defecerunt, tergaque vertentes fugerunt, *quos Chananæus* (inquit scriptura) *& Amalechites, qui habitabant in monte, persecutus est usque Horma, percutiens eos, atque concidens*. Ex præmissis enim relinquere intendit scriptura Theologis scholasticis concludendum, quod audaces, quamvis sunt in principio animosi, sed in periculis non sunt persistentes. *Secundo* vides: quomodo ex iis, atque, &c.

QUÆSTIO XLVI.

De Ira secundum se, in octo articulos divisa.

DEinde considerandum est de Ira. Et *primo* de ira secundum se. *Secundo* de causa factiva iræ, & remedio ejus. *Tertio* de effectu ejus.

Circa primum quæruntur octo.

Primo. Utrum ira sit passio specialis.
Secundo. Utrum objectum iræ sit bonum, an malum.
Tertio. Utrum ira sit in concupiscibili.
Quarto. Utrum ira sit cum ratione.
Quinto. Utrum ira sit naturalior, quam concupiscentia.
Sexto. Utrum ira sit gravior, quam odium.
Septimo. Utrum ira solum sit ad illos, ad quos est justitia.
Octavo. De speciebus iræ.

ARTICULUS I. 251

Utrum Ira sit specialis passio.

2. 2. *q.* 158. *a.* 8. *corp. &* 3. *d.* 5. *q.* 2. *a.* 2. *corp.*

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod ira non sit passio specialis. Ab ira enim denominatur potentia irascibilis: Sed hujus potentiæ non est una tantum passio, sed multæ. Ergo ira non est passio specialis.

2. Præterea. Cuilibet passioni speciali est aliquid contrarium, ut patet inducenti per singula: Sed iræ non

non est aliqua passio contraria, ut supra dictum est. (*qu.* 23. *ar.* 3.) Ergo ira non est passio specialis.

3. Præterea. Una specialis passio non includit aliam: Sed ira includit multas passiones: est enim cum tristitia, & cum spe, & cum delectatione, ut patet per Philos. in 2. Rhetor. (*cap.* 2. *to.* 6.) Ergo ira non est passio specialis.

Sed Contra est, quod Damascenus (*lib.* 2. *orth. fid. cap.* 16.) ponit iram specialem passionem. Et similiter Tullius 4. de Tusc. QQ. (*aliquant. a princ.*)

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur generale *dupliciter*. *Uno modo* per prædicationem; sicut animal est generale ad omnia animalia. *Alio modo* per causam; sicut sol est causa generalis omnium, quæ generantur in his inferioribus, secundum Dionysium in 4. cap. de div. nomin. (*p.* 1. *lect.* 3.) Sicut enim genus continet multas differentias potestate secundum similitudinem materiæ; ita causa agens continet multos effectus secundum virtutem activam. Contingit autem, aliquem effectum ex concursu diversarum causarum produci. Et quia omnis causa aliquo modo in effectu manet, potest etiam dici *tertio modo*, quod effectus ex congregatione multarum causarum productus habet quandam generalitatem, inquantum continet multas causas quodammodo in actu.

Primo ergo modo ira non est passio generalis, sed condivisa aliis passionibus, ut supra dictum est. (*qu.* 23. *ar.* 1. *&* 4.)

Similiter autem nec secundo modo. Non est enim causa aliarum passionum, ut supra dictum est. (*qu.* 25. *art.* 1.) sed per hunc modum potest dici generalis passio amor, ut patet per August. in 14. de civ. Dei. (*cap.* 7. *&* 9. *to.* 5.) Amor enim est prima radix omnium passionum, ut supra dictum est. (*qu.* 25. *ar.* 2.)

Sed tertio modo potest ira dici passio generalis, inquantum ex concursu multarum passionum causatur. non enim insurgit motus iræ, nisi propter aliquam tristitiam illatam, & nisi adsit desiderium, & spes ulciscendi, quia, ut Philos. dicit in 2. Rhetor. (*cap.* 2. *cir. prin. to.* 6.) *iratus habet spem puniendi*. appetit enim vindictam, ut sibi possibilem. Unde, si fuerit multum excellens persona, quæ nocumentum intulit, non sequitur ira, sed solum tristitia, ut Avic. dicit in lib. de anima.

Ad primum ergo dicendum, quod vis irascibilis denominatur ab ira; non quia omnis motus hujus poten-

potentiæ sit ira; sed quia ad iram terminantur omnes motus hujus potentiæ; & inter alios ejus motus iste est manifestior.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod ira causatur ex contrariis passionibus, sc. a spe, quæ est boni, & a tristitia, quæ est mali, includit in seipsa contrarietatem. & ideo non habet contrarium extra se: sicut etiam in mediis coloribus non invenitur contrarietas, nisi quæ est simplicium colorum, ex quibus causantur.

Ad tertium dicendum, quod ira includit multas passiones, non quidem sicut genus species, sed magis secundum continentiam causæ, & effectus.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & in recto sensu intelligas, merito a scripturis, Damasceno, & Tullio insinuatum fuisse, quod ira est passio specialis. A Damasc. quidem cum Tullio: ut *in arg. contr.* A scripturis vero per hoc, quod connumerant, seu condividunt iram aliis passionibus, & rebus specialibus. Ut Ephes. 5. *Omnis amaritudo, & ira, & indignatio, & clamor, & blasphemia tollatur a vobis*. Item Colossens. tertio: *Deponite & vos omnia; iram, indignationem, malitiam, blasphemiam, turpem sermonem de ore vestro*. Item Gal. quinto: *Manifesta sunt opera carnis*, &c. *iræ*, *rixæ*, &c. Ex hac enim cum specialibus facta condivisione relinquunt scripturæ solertibus scholasticis concludendum, quod ira est quid speciale. *Secundo* vides, &c.

ARTICULUS II. 252

Utrum objectum Iræ sit bonum, vel malum.

Inf. ar. 3. & 6. corp.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod objectum iræ sit malum. Dicit enim Gregor. Nyss. (*vel Nemes. lib. de nat. hom. cap. 21.*) quod *ira est quasi armigera concupiscentiæ*; inquantum scilicet impugnat id, quod concupiscentiam impedit: Sed omne impedimentum habet rationem mali. Ergo ira respicit malum tanquam objectum.

2. Præterea. Ira, & odium conveniunt in effectu: utriusque enim est inferre nocumentum alteri: Sed odium respicit malum tanquam objectum, ut

ut ſupra dictum eſt. (*qu.* 29. *ar.* 1.) Ergo etiam & ira.

3. Præterea. Ira cauſatur ex triſtitia, unde Philoſophus dicit in 7. Ethic. (*cap.* 6. *a med. tom.* 5.) quod *ira operatur cum triſtitia*. Sed triſtitiæ objectum eſt malum. Ergo & iræ.

Sed Contra eſt, quod Auguſt. dicit in 2. Confeſſ. (*cap.* 6. *a med. to.* 1.) quod *ira appetit vindictam*: Sed appetitus vindictæ eſt appetitus boni, cum vindicta ad juſtitiam pertineat. Ergo objectum iræ eſt bonum.

Præterea. Ira ſemper eſt cum ſpe: unde & delectationem cauſat, ut dicit Philoſophus in 2. Rhetor. (*cap.* 2. *a princ. to.* 6.) Sed ſpei, & delectationis objectum eſt bonum. Ergo & iræ.

Reſpondeo dicendum, quod motus appetitivæ virtutis ſequitur actum virtutis apprehenſivæ. Vis autem apprehenſiva *dupliciter* aliquid apprehendit. *Uno modo* per modum incomplexi; ſicut cum intelligimus, quid eſt homo. *Alio modo* per modum complexi; ſicut cum intelligimus album ineſſe homini. Unde utroque modo vis appetitiva poteſt tendere in bonum, & malum. Per modum quidem ſimplicis, & incomplexi, cum appetitus ſimpliciter ſequitur, vel inhæret bono, vel refugit malum. Et tales motus ſunt *deſiderium*, & *ſpes*, *delectatio*, & *triſtitia*, & alia hujuſmodi. Per modum autem complexi, ſicut cum appetitus fertur in hoc quod aliquod bonum, vel malum inſit, vel fiat circa alterum, *vel* tendendo in hoc, *vel* refugiendo ab hoc: ſicut manifeſte patet in *amore*, & *odio*. amamus enim aliquem, inquantum volumus ei ineſſe aliquod bonum: odimus autem aliquem, inquantum volumus ei ineſſe aliquod malum.

Et ſimiliter eſt in ira. Quicunque enim iraſcitur, quærit vindicari de aliquo. Et ſic *motus iræ tendit in duo: ſc. in ipſam vindictam, quam appetit, & ſperat, ſicut quoddam bonum*; unde & de ipſa delectatur: *tendit etiam in illum, de quo quærit vindictam, ſicut in contrarium, & nocivum, quod pertinet ad rationem mali*.

Eſt autem *duplex* differentia attendenda circa hoc iræ ad odium, & ad amorem. Quarum *prima* eſt, quod ira ſemper reſpicit *duo* objecta: *Amor* vero, & *odium* quandoque reſpiciunt unum objectum tantum; ſicut cum dicitur aliquis amare vinum, vel aliquid hujuſmodi, aut etiam odire. *Secunda* eſt, quia utrumque objectum, quod reſpicit amor, eſt bonum: vult enim amans bonum alicui, tanquam ſibi

sibi convenienti. Utrumque vero eorum, quæ respicit odium, habet rationem mali: vult enim odiens malum alicui, tanquam cuidam inconvenienti. Sed ira respicit unum objectum secundum rationem boni, scilicet vindictam, quam appetit, & aliud secundum rationem mali, scilicet hominem nocivum, de quo vult vindicari. Et ideo est passio quodammodo composita ex contrariis passionibus.

Et per hoc patet responsio ad Objecta.

APPENDIX.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, & recte intelligas, merito a scripturis insinuatum fuisse, quod iræ objectum est bonum, & malum. Ut per hoc, quod dicitur Judith c. 1. *Tunc indignatus Nabuchodonosor rex ad omnem terram illam juravit per thronum, & regnum suum, quod defenderet se de omnibus regionibus his*. Nam hic patet, quod rex & appetiit vindictam, tamquam bonum, quam ideo, ut melior appareret, vocavit sui defensionem, & animo suo tendit in eos, de quibus vindicari volebat, tamquam in malum, idest nocivum, atque hostile. Dicitur autem ly *indignatus*, idest vehementer iratus. Item Luc. 14. *Tunc iratus paterfamilias dixit: Nemo virorum illorum, qui vocati sunt, gustabit cænam meam*. Vides enim hic, quod ira patrisfamilias fertur in vindictam, ut bonum, idest justum, & in sui contemptores, de quibus vult facere vindictam, per exclusionem scilicet eorum a gustatione cœnæ, tamquam in malum, idest sui offensivum. Item Matth. 22. *Rex, cum audisset, iratus est: &, missis exercitibus, perdidit homicidas illos*. Per hæc ergo omnia scripturæ, tamquam scholastice, dicunt: Ira non tantum in bonum, velut objectum, sed etiam in malum fertur. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS III. 253

Utrum ira sit in concupiscibili.

2. 2. *q.* 163. *a.* 3. *corp.* & 3. *d.* 26. *q.* 1. & 2. *corp.*

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod ira sit in concupiscibili. Dicit enim Tullius in 4. de Tuscul. QQ. (*aliquant. a princ.*) quod *ira est libido*

libdo quædam: Sed libido eſt in concupiſcibili. Ergo & ira.

2. Præterea. Auguſt. dicit in Regula (*ſc. epiſt.* 109. *aliquant. ante fi. to* 2.) quod *ira creſcit in odium*. Et Tullius dicit in eodem lib. (*aliquant. a princ.*) quod *odium eſt ira inveterata*. Sed odium eſt in concupiſcibili, ſicut amor. Ergo ira eſt in concupiſcibili.

3. Præterea. Damaſc. (*l.* 2. *orth. fid. cap.* 16.) & Greg. Nyſſ. (*ſeu Nemeſ. l. de nat. hom. ex ca.* 21) dicunt, quod *ira componitur ex triſtitia, & deſiderio*: Sed utrumque horum eſt in concupiſcibili. Ergo ira eſt in concupiſcibili.

Sed Contra. Vis concupiſcibilis eſt alia ab iraſcibili. Si igitur ira eſſet in concupiſcibili, non denominaretur ab ea vis iraſcibilis.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt, (*q.* 23. *ar.* 1.) paſſiones iraſcibilis in hoc differunt a paſſionibus concupiſcibilis, quod objecta paſſionum concupiſcibilis ſunt bonum, & malum abſolute: objecta autem paſſionum iraſcibilis ſunt bonum, & malum cum quadam elevatione, & arduitate. Dictum eſt autem, (*art. præc.*) quod ira reſpicit *duo* objecta: ſcilicet *vindictam*, quam appetit; & *eum*, de quo vindictam quærit. & circa utrumque quandam arduitatem ira requirit. non enim inſurgit motus iræ, niſi aliqua magnitudine circa utrumque exiſtente. quæcunque enim nihil ſunt, aut modica valde, nullo modo digna æſtimamus, ut dicit Philoſ. in 2. Rhet. (*cap.* 2. *parum a princ. to.* 6.) Unde manifeſtum eſt, quod *ira non eſt in concupiſcibili, ſed in iraſcibili*.

Ad primum ergo dicendum, quod Tullius *libidinem* nominat appetitum cujuſcunque boni futuri, non habita diſcretione ardui, vel non ardui. Et ſecundum hoc ponit iram ſub libidine, inquantum eſt appetitus vindictæ. Sic autem libido communis eſt ad iraſcibilem, & concupiſcibilem.

Ad ſecundum dicendum, quod ira dicitur creſcere in odium; non quod eadem numero paſſio, quę prius fuit ira, poſtmodum fiat odium per quandam inveterationem; ſed per quandam cauſalitatem. ira enim per diuturnitatem cauſat odium.

Ad tertium dicendum, quod ira dicitur componi ex triſtitia, & deſiderio, non ſicut ex partibus, ſed ſicut ex cauſis. Dictum eſt autem ſupra (*q.* 25. *ar.* 1.) quod paſſiones concupiſcibilis ſunt cauſæ paſſionum iraſcibilis.

AP.

A P P E N D I X.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem oſtendas, merito a ſcripturis fuiſſe inſinuatum, quod ira eſt in iraſcibili. Ut per hoc, quod dicitur Gen. 31. *Ne iraſcatur Dominus meus, quod coram te aſſurgere nequeo, quia juxta conſuetudinem fœminarum nunc accidit mihi*. Ac ſi aperte dicat: Meum non aſſurgere tibi, ex tali fœminarum impotentia debet a te æſtimari quaſi pro nihilo reſpectu honorificentiæ tuæ a me, cum hoc reputare debeas non fieri in aliquod tui vilipendium, & ideo non iraſcaris. Ubi vides, quod Rachel diſſuadet iram ipſi Laban ex eo, quod non debebat ipſe pro arduo, ideſt magni momenti æſtimare objectum, ideſt id, quod tunc ſibi Racheli acciderat. Unde, ſi ſcholaſtice loquatur, dixit: Noli iraſci, quia non habes cauſam iraſcendi, vel: Noli iraſci, quia objectum hoc non eſt arduum. Ergo ſcholaſtice loquendo per affirmationem dixit: Iræ objectum eſt quid arduum. Hoc autem eſt dicere: Ira eſt in iraſcibili, non in concupiſcibili. Item per hoc, quod David ad Saul ex ira motum ad ſe perſequendum dixit primo Reg. 24. *Quem perſequeris Rex Iſrael, quem perſequeris? Canem mortuum perſequeris, & pulicem unum*. Ac ſi apertius dixerit: Non eſt grande factum iraſci, & ex ira perſequi canem mortuum, aut pulicem unum. Et ideo iraſci tuum contra me eſt irrationabile, utpote re vera carens objecto ſuo, quod eſt grande, ideſt arduum, quamvis ſecundum opinionem tuam ipſo non careat. Ex his ergo ſcripturæ ſcholaſticis virtualiter dicunt, & probant, quod ira in iraſcibili, & conſequenter non in concupiſcibili, ponenda eſt. *Secundo* vides: quomodo, &c.

A R T I C U L U S IV. 254

Utrum Ira ſit cum ratione.

AD Quartum ſic proceditur. Videtur, quod ira non ſit cum ratione. Ira enim, cum ſit paſſio quædam, eſt in appetitu ſenſitivo: Sed appetitus ſenſitivus non ſequitur rationis apprehenſionem, ſed ſenſitivæ partis. Ergo ira non eſt cum ratione.

2. Præterea. Animalia bruta carent ratione: & tamen in eis invenitur ira. ergo ira non eſt cum ratione.

3. Præterea. Ebrietas ligat rationem: adjuvat autem

tem ad iram. ergo ira non eſt cum ratione.

Sed Contra eſt, quod Philoſophus dicit in 7. Ethicor. (*cap. 6. in prin. to. 5.*) quod *ira conſequitur rationem aliqualiter*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt, (*ar. 2. hu. q.*) ira eſt appetitus vindictæ. hæc autem collationem importat pœnæ infligendæ ad nocumentum ſibi illatum. Unde in 7. Eth. dicit Philoſophus, (*loc. cit.*) quod *ſyllogizans conferendo, quoniam oportet totaliter oppugnare, iraſcitur confeſtim*.

Conferre autem, & ſyllogizare eſt rationis. & ideo *ira eſt quodammodo cum ratione*.

Ad primum ergo dicendum, quod motus appetitivæ virtutis poteſt eſſe cum ratione *dupliciter*. *Uno modo* cum ratione præcipiente: & ſic voluntas eſt cum ratione. unde dicitur *appetitus rationalis*. *Alio modo* cum ratione denuntiante: & ſic ira eſt cum ratione. Dicit enim Philoſ. in libr. de problematibus, (*ſect. 28. probl. 3. to. 1.*) quod *ira eſt cum ratione, non ſicut præcipiente ratione, ſed ut manifeſtante injuriam*. Appetitus enim ſenſitivus immediate rationi non obedit, ſed mediante voluntate.

Ad ſecundum dicendum, quod bruta animalia habent inſtinctum naturalem ex divina ratione eis inditum, per quem habent motus interiores, & exteriores ſimiles motibus rationis, ſicut ſup. dictum eſt. (*q. 40. ar. 3.*)

Ad tertium dicendum, quod ſicut dicitur in 7. Ethicorum, (*cap. 6. circa princ. to. 5.*) *ira audit aliqualiter rationem, ſicut nunciantem quod injuriatum eſt ei: ſed non perfecte audit*; quia non obſervat regulam rationis in rependendo vindictam. Ad iram ergo requiritur aliquis actus rationis, & additur impedimentum rationis. Unde Philoſ. dicit in lib. de Problematibus, (*ſect. 3. probl. 2. & 26. to. 1.*) quod *illi qui ſunt multum ebrii, tanquam nihil habentes de judicio rationis, non iraſcuntur; ſed quando ſunt parum ebrii, iraſcuntur, tanquam habentes judicium rationis, ſed impeditum*.

APPENDIX.

Ex art. habes *primo*: quomodo per rationem oſtendas, merito inſinuatum fuiſſe a ſcripturis, & Philoſopho, quod ira eſt quodammodo cum ratione, A Philoſopho quidem, ut *in argument. cont.* A ſcripturis autem per hoc, quod dicitur Levit. decimo. *Cum quæreret Moyſes hircum, qui oblatus fuerat*

rat pro peccato, exustum reperit, iratusque est contra Eleazar, & Ithamar, &c. Item Numer. decimosexto. *Videns Moyses rebellionem Chore, & complicem ejus, iratus valde ait ad Dominum, ne respicias sacrificia eorum*. Constat enim per hæc, quod ira Moysis erat cum ratione denunciante injuriam Domino, & sibi factam, & quod appetitus sensitivus ipsius irati obediebat rationi. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS V. 255

Utrum Ira sit naturalior, quam concupiscentia.

2. 2. q. 156. ar. 4. cor.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod ira non sit naturalior, quam concupiscentia. Proprium enim hominis dicitur, quod sit animal mansuetum natura: Sed mansuetudo opponitur iræ, ut dicit Philos. in 2. Rhet. (*cap. 3. to. 6.*) Ergo ira non est naturalior, quam concupiscentia, sed omnino videtur esse contra hominis naturam.

2. Præterea. Ratio contra naturam dividitur. ea enim, quæ secundum rationem agunt, non dicimus secundum naturam agere: Sed ira est cum ratione, concupiscentia autem sine ratione, ut dicitur in 7. Ethicor. (*cap. 6. a princ. to. 5.*) Ergo concupiscentia est naturalior, quam ira.

3. Præterea. Ira est appetitus vindictæ: concupiscentia autem maxime est appetitus delectabilium secundum tactum, scilicet ciborum, & venereorum: Hæc autem sunt magis naturalia homini, quam vindicta. Ergo concupiscentia est naturalior, quam ira.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 7. Ethicor. (*loc. cit.*) quod *ira est naturalior, quam concupiscentia*.

Respondeo dicendum, quod *naturale* dicitur illud, quod causatur a natura, ut patet in 2. Physic. (*tex. 4. to. 2.*) Unde utrum aliqua passio sit magis, vel minus naturalis, considerari non potest nisi ex causa sua. Causa autem passionis, ut supra dictum est, (*q. 36. ar. 2.*) *dupliciter* accipi potest: *Uno modo* ex parte objecti: *Alio modo* ex parte subjecti.

Si ergo *consideretur causa iræ, & concupiscentiæ ex parte objecti, sic concupiscentia, & maxime ciborum, & venereorum, naturalior est, quam ira*, inquantum ista sunt magis naturalia, quam vindicta.

cta. *Si autem consideretur causa iræ ex parte subjecti, sic quodammodo ira est naturalior, & quodammodo concupiscentia.* Potest enim natura alicujus hominis considerari, vel secundum naturam generis, vel secundum naturam speciei, vel secundum complexionem propriam individui.

Si igitur consideretur natura generis, quæ est natura hujus hominis, inquantum est animal; sic naturalior est concupiscentia, quam ira: quia ex ipsa natura communi habet homo quandam inclinationem ad appetendum ea, quæ sunt conservativa vitæ, vel secundum speciem, vel secundum individuum. *Si autem consideremus naturam hominis ex parte speciei, scilicet inquantum est rationalis, sic ira est magis naturalis homini, quam concupiscentia;* inquantum ira est cum ratione magis, quam concupiscentia. Unde Philosophus dicit in 4. Ethicorum, (*cap. 5. to. 5.*) quod *humanius est punire*, quod pertinet ad iram, *quam mansuetum esse.* unumquodque enim naturaliter insurgit contra contraria, & nociva. *Si vero consideretur natura hujus individui secundum propriam complexionem, sic ira naturalior est, quam concupiscentia:* quia scilicet habitudinem naturalem ad irascendum, quæ est ex complexione, magis de facili sequitur ira, quam concupiscentia, vel aliqua alia passio. Est enim homo dispositus ad irascendum, secundum quod habet cholericam complexionem. Cholera autem inter alios humores citius movetur: assimilatur enim igni. Et ideo magis est in promptu, ut ille, qui est dispositus secundum naturalem complexionem ad iram, quod irascatur, quam de eo, qui est dispositus ad concupiscendum, quod concupiscat. Et propter hoc Philos. dicit in 7. Eth. (*cap. 6. ante med. to. 5.*) quod *ira magis traducitur a parentibus in filios, quam concupiscentia.*

Ad primum ergo dicendum, quod in homine considerari potest & naturalis *complexio* ex parte corporis, quæ est temperata, & ipsa *ratio*. Ex *parte* igitur complexionis corporalis naturaliter homo secundum suam speciem est non habens superexcellentiam neque iræ, neque alicujus alterius passionis, propter temperamentum suæ complexionis: Alia vero animalia, secundum quod recedunt ab hac qualitate complexionis ad dispositionem alicujus complexionis extremæ, secundum hoc etiam naturaliter disponuntur ad excessum alicujus passionis; ut leo ad audaciam, canis ad iram, lepus ad timorem, & sic de aliis. Ex *parte* vero rationis est naturale homini & irasci, & mansuetum esse; secundum quod ratio

quodammodo causat iram, inquantum nuntiat causam iræ; & quodammodo sedat iram, inquantum iratus non totaliter audit imperium rationis, ut supra dictum est. (*ar. præc. ad* 3.)

Ad secundum dicendum, quod ipsa ratio pertinet ad naturam hominis. Unde ex hoc ipso quod ira est cum ratione, sequitur, quod secundum aliquem modum sit homini naturalis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de ira, & de concupiscentia ex parte objecti.

APPENDIX.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & in recto sensu intelligas, merito insinuatum fuisse a scripturis: quod ira, & concupiscentia in hoc, quod sunt homini naturales, se habent, sicut excedentia, & excessa. Ut Exod. scil. quando præpositi Israelitarum ex ira commoti dixerunt Moysi, & Aaron: *Videat Dominus, & judicet, quoniam fœtere fecistis odorem nostrum coram Pharaone*, &c. Item c. 14. quando irati Israelitæ dixerunt eisdem: *Forsitan non erant sepulchra in Ægypto, ideo tulistis nos, ut moreremur in solitudine:* Item ca. 15. quando ex ira impatientiæ, & concupiscentiæ aquarum mixta murmurarunt contra Moysen dicendo: *Quid bibemus?* Item c. 16. quando ex ira, impatientiæ & concupiscentiæ cibi mixta murmurarunt dicentes: *Cur induxistis nos in desertum, ut occideretis omnem multitudinem fame?* Vide & c. 17. 32. Item *Nume.* 11. 16. 20. 21. De concupiscentia autem super iram vide *Gen.* 6. per totum, &c. 19. Per antedicta enim, & similia scripturæ, si scholasticam linguam in proposito assumant, brevibus dicunt: Ira quandoque est homini magis naturalis, quam concupiscentia, quandoque vero e contra, idest concupiscentia est naturalior, quam ira. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS VI. 256

Utrum Ira sit gravior, quam odium.

2. 2. *q.* 159. *a.* 4. *& mal. qu.* 12. *ar.* 4.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod ira sit gravior, quam odium. Dicitur enim Proverb. 27. quod *ira non habet misericordiam, nec erumpens furor:*

rat: Odium autem quandoque habet misericordiam. Ergo ira est gravior, quam odium.

2. Præterea. Majus est pati malum, & de malo dolere, quam simpliciter pati: Sed illi, qui habet aliquem odio, sufficit, quod ille, quem odit, patiatur malum: irato autem non sufficit, sed quærit, quod cognoscat illud, & de illo doleat, ut dicit Phil. in 2. Rhetor. (*cap. 4. cir. fin. tom. 6.*) Ergo ira est gravior, quam odium.

3. Præterea. Quanto ad constitutionem alicujus plura concurrunt, tanto videtur esse stabilius: sicut habitus permanentior est, qui ex pluribus actibus causatur: Sed ira causatur ex concursu plurium passionum, ut supra dictum est, (*art. 1. hu. qu.*) non autem odium. Ergo ira est stabilior, & gravior, quam odium.

Sed Contra est, quod Augustinus in Regula, (*se. epist. 109. aliquant. ante fin. to. 2.*) odium comparat *trabi*, iram vero *festucæ*.

Respondeo dicendum, quod species passionis, & ratio ipsius ex objecto pensatur. Est autem objectum iræ, & odii idem subjecto. Nam sicut odiens appetit malum ei, quem odit, ita iratus ei, contra quem irascitur; sed non eadem ratione: Sed odiens appetit malum inimici, inquantum est malum; iratus autem appetit malum ejus, contra quem irascitur, non inquantum est malum, sed inquantum habet quandam rationem boni, scilicet prout æstimat illud esse justum, inquantum est vindicativum. Unde & supra dictum est, (*ar. 2. hu. qu.*) quod odium est per applicationem mali ad malum; ira autem per applicationem boni ad malum. Manifestum est autem, quod appetere malum sub ratione justi, minus habet de ratione mali, quam velle malum alicujus simpliciter. Velle enim malum alicujus sub ratione justi, potest esse etiam secundum virtutem justitiæ, si præcepto rationis obtemperetur. Sed ira in hoc solum deficit, quod non obedit rationis præcepto in ulciscendo. Unde manifestum est, quod *odium est multo deterius, & gravius, quam ira*.

Ad primum ergo dicendum, quod in ira, & odio *duo* possunt considerari: scilicet *ipsum*, quod desideratur, & *intensio* desiderii. Quantum igitur ad id quod desideratur, ira habet magis misericordiam, quam odium. Quia enim odium appetit malum alterius secundum se, nulla mensura mali satiatur. Ea enim, quæ secundum se appetuntur, sine mensura appetuntur, ut Philosophus dicit 1. Polit. (*cap. 6. a med. to. 5.*) sicut avarus divitias. Unde dicitur Ec-

clef. 12. *Inimicus si invenerit tempus, non satiabitur sanguine*. Sed ira non appetit malum, nisi sub ratione justi vindicativi. unde quando malum illatum excedit mensuram justitiæ secundum æstimationem irascentis, tunc miseretur. Unde Philosophus dicit in 2. Rhetor. (*cap. 4. cir. fin. to. 6.*) quod *iratus, si fiant multa, miserebitur; odiens autem pro nullo*. Quantum vero ad intensionem desiderii, ira magis excludit misericordiam, quam odium: quia motus iræ est impetuosior propter choleræ inflammationem. Unde statim subditur: *Impetum concitati spiritus ferre quis poterit?*

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, (*in corp. art.*) iratus appetit malum alicujus, inquantum habet rationem justi vindicativi. Vindicta autem fit per illationem pœnæ. Est autem de ratione pœnæ, quod sit contraria voluntati, & quod sit afflictiva, & quod pro aliqua culpa inferatur. & ideo iratus hoc appetit, ut ille, cui nocumentum infert, percipiat, & doleat, & quod cognoscat, propter injuriam illatam sibi hoc provenire. Sed odiens de hoc nihil curat: quia appetit malum alterius, inquantum hujusmodi: Non est autem verum, quod id, de quo quis tristatur, sit pejus. Injustitia enim, & imprudentia, cum sint mala, quia tamen sunt voluntaria, non contristant eos, quibus insunt, ut dicit Philos. in 2. Rhet. (*cap. 4. cir. fin. to. 6.*)

Ad tertium dicendum, quod id, quod ex pluribus causis causatur, tunc est stabilius, quando causæ accipiuntur unius rationis: sed una causa potest prævalere multis aliis. Odium autem provenit ex permanentiori causa, quam ira. nam ira provenit ex aliqua commotione animi propter læsionem illatam: sed odium procedit ex aliqua dispositione hominis, secundum quam reputat sibi contrarium, & nocivum id, quod odit. & ideo, sicut passio citius transit, quam dispositio, vel habitus: ita ira citius transit, quam odium: Quamvis etiam odium sit passio ex tali dispositione proveniens. Et propter hoc Philosophus dicit in 2. Rhetor. (*cap. 4. non remote a fi. tom. 6.*) quod *odium est magis insanabile, quam ira*.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis & Augustino, quod odium est deterius, quam ira

A D.

A D. Augustino quidem, ut *in argum. contr.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur 1. Reg. 18. *Factus est Saul inimicus David cunctis diebus*. De ratione autem inimicitiæ perfectæ, qualis erat ista Saul, est odium: juxta illud in Matth. 5. *Odio habebis inimicum tuum*. Vide & *q. 47. art. 1. argu. cont.* Et ca. 20. *Iratus Saul adversum Jonatham*, &c. Constat enim per contextus illorum sequentium capitulorum, & quod ira adversum Jonatham fuit per modum transeuntis, odium autem contra David per modum permanentis, & quod ira adversum Jonatham fuit quid levius, odium autem contra David quid gravius. Item per dictum Gen. 37. *Fratres Joseph oderant eum: nec poterant ei quicquam pacifice loqui*. Per hæc enim ostenditur, quanta sit gravitas odii: sicut & per ly *oderant Ægyptii filios Israel, & affligebant illudentes eis, atque ad amaritudinem perducebant vitam eorum*, Exod. 1. Ubi nulla mensura subindicatur: quam tamen in ira quodammodo reperiri innuitur per ly *principes Judæ putantes Hieremiam fugere ad Chaldæos, irati sunt contra eum, & cæsum miserunt in carcerem*, Hierem. 37. Ex his namque scholasticis ingeniosis scripturæ intendunt relinquere concludendum, quod odium est gravius ira, ut ira est. Nam de ira, ut concernit quandoque odium, vel quomodolibet aliter transit in illud, nunc non intelligitur. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS VII. 257

Utrum ira sit ad illos solum, ad quos est justitia.

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod ira non solum sit ad illos, ad quos est justitia. Non enim est justitia hominis ad res irrationales: Sed tamen homo quandoque irascitur rebus irrationalibus; puta cum scriptor ex ira projicit pennam, vel eques percutit equum. Ergo ira non solum est ad illos, ad quos est justitia.

2. Præterea. Non est justitia hominis ad seipsum, nec ad ea, quæ suiipsius sunt, ut dicitur in 5. Ethic. (*cap. 6. & ult. to. 5.*) Sed homo quandoque sibiipsi irascitur; sicut pœnitens propter peccatum. unde dicitur in Ps. 4. *Irascimini, & nolite peccare*. Ergo ira non solum est ad quos est justitia.

3. Præterea. Justitia, & injustitia potest esse ali-

cujus ad totum aliquod genus, vel ad totam aliquam communitatem: puta cum civitas aliquem læsit: Sed ira non est ad aliquod genus, sed solum ad aliquod singularium, ut dicit Philos. in 2. Rhet. (*cap. 4. sub fi. to. 6.*) Ergo ira non proprie est ad quos est justitia, & injustitia.

Sed Contrarium accipi potest a Philos. in 2. Rhet. (*ex cap. 2. 3. & 4. to. 6.*)

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*art. præc.*) ira appetit malum, inquantum habet rationem justi vindicativi. Et ideo *ad eosdem est ira, ad quos est justitia, & injustitia*. Nam inferre vindictam ad justitiam pertinet: lædere autem aliquem pertinet ad injustitiam. Unde tam ex parte causæ, quæ est læsio illata ab altero, quam etiam ex parte vindictæ ejus, quam appetit iratus, manifestum est, quod ad eosdem pertinet ira, ad quos justitia, & injustitia.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*a. 4. hu. qu. ad 2.*) ira, quamvis sit cum ratione, potest tamen etiam esse in brutis animalibus, quæ ratione carent; inquantum naturali instinctu per imaginationem moventur ad aliquid simile operibus rationis. Sic igitur, cum in homine sit & ratio, & imaginatio, *dupliciter* in homine potest motus iræ insurgere. *Uno modo* ex sola imaginatione nuntiante læsionem: & sic insurgit aliquis motus iræ etiam ad res irrationales, & inanimatas, secundum similitudinem illius motus, qui est in animalibus contra quodlibet nocivum. *Alio modo* ex ratione nuntiante læsionem: & sic, ut Phil. dicit in 2. Rhetor. (*cap. 3. cir. fi. to. 6.*) nullo modo potest esse ira ad res insensibiles, neque ad mortuos: tum quia non dolent, quod maxime quærunt irati in eis, quibus irascuntur: tum etiam quia non est ad eos vindicta, cum eorum non sit injuriam facere.

Ad secundum dicendum quod, sicut Philos. dicit in 5. Ethic. (*circ. fin. lib. to. 5.*) quædam metaphorica justitia, & injustitia est hominis ad seipsum, inquantum scil. ratio regit irascibilem, & concupiscibilem. Et secundum hoc etiam homo dicitur de seipso vindictam facere, & per consequens sibi ipsi irasci: proprie autem, & per se non contingit aliquem sibiipsi irasci.

Ad tertium dicendum, quod Philos. in 2. Rhet. (*cap. 4. sub fi. to. 6.*) assignat unam differentiam inter odium, & iram: quod odium potest esse ad aliquod genus, sicut habemus odio omne latronum genus; sed ira non est nisi ad aliquod singulare.

Cujus

Cujus ratio est, quia odium causatur ex hoc quod qualitas alicujus rei apprehenditur ut dissonans nostræ dispositioni: & hoc potest esse vel in universali, vel in particulari: Sed ira causatur ex hoc quod aliquis nos læsit per suum actum: Actus autem omnes sunt singularium. Et ideo ira semper est circa aliquod singulare. Cum autem tota civitas nos læserit, tota civitas computatur sicut unum singulare.

APPENDIX.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a scripturis, & Philosopho, quod ira est solum ad illos, ad quos est justitia. A Philos. quidem, ut *in argu. contr.* A scripturis autem per hoc, quod dicitur Gen. 31. *Tumens Jacob cum jurgio ait. Quam ob culpam meam, & ob quod peccatum meum sic exarsisti post me*, &c. usque ad ly *mercedem meam decem vicibus*. Ex hoc enim, quod Jacob & conquestus est cum Laban de hoc, quod injuste iratus fuerat contra se, & quæsivit de justitia, si juste, ex hoc, inquam, insinuavit, ut patet, se supponere, quod ira est ad illos tantum, ad quos est justitia, secundum opinionem saltem irascentis. Item per dictum ad Ro. 13. *Dei minister est vindex in iram ei, qui malum agit*. Hoc est, secundum expositionem S. Thomæ ibi. *Vindex, idest, vindictam exercens, in iram, idest, ad exequendam iram Dei justum judicium*. His enim stantibus vides tu ibi, quod adeo verum est, iram versari, inter quos est justitia, ut etiam ira ponatur pro justo judicio. Per quod utique denotatur scholasticis intentum articuli, quoniam judicium est actus justitiæ, 2. 2. *qu. 60. artic.* 1. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis declaretur vicissim Angelica doctrina præsens, atque confirmetur.

ARTICULUS VIII. 258

Utrum convenienter assignentur species iræ.

2. 2. *qu.* 157. *ar.* 5.

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod Damn. (*l.* 2. *Orth. fi. c.* 16.) inconvenienter assignet *tres* species iræ; scil. *fel*, *maniam*, & *furorem*. Nullius enim generis species diversificantur secundum a-

liquod accidens: Sed ista tria diversificantur secundum aliquod accidens. principium enim motus iræ *fel* vocatur: ira autem permanens dicitur *mania*: furor autem est *ira observans tempus in vindictam*. Ergo non sunt diversæ species iræ.

2. Præterea. Tullius in 4. de Tusculanis quæstionionibus (*parum ante med.*) dicit, quod *excandescentia Græce dicitur θυμὸς & est ira modo nascens, & modo desistens*: Θυμὸς autem secundum Dam. (*loc. cit.*) est idem, quod furor. Non ergo furor tempus quærit ad vindictam, sed tempore deficit.

3. Præterea. Gregor. 21. Moralium (*cap. 4. cir. med.*) ponit tres gradus iræ sc. *iram sine voce*, & *iram cum voce*, & *iram cum verbo expresso*, secundum illa *tria*, quæ Dominus ponit Matth. 5. *Qui irascitur fratri suo*, ubi tangitur ira sine voce. Et postea subdit: *Qui dixerit fratri suo*, *Racha*, ubi tangitur ira cum voce, sed necdum pleno verbo formata: Et postea dicit: *Qui autem dixerit fratri suo*, *Fatue*, ubi expletur vox perfectione sermonis. Ergo insufficienter divisit Damasc. iram, nihil ponens ex parte vocis.

Sed Contra est auctoritas Damasceni, & Grægorii Nysseni. (*vel Nemes. l. de nat. hom. cap. 21.*)

Respondeo dicendum, quod *tres species iræ*, quas Damasc. ponit, & etiam Greg. Nyss. *sumuntur secundum ea, quæ dant iræ aliquod augmentum*. Quod quidem contingit *tripliciter*. *Uno modo* ex facilitate ipsius motus: & talem iram vocat *fel*, quia cito accenditur. *Alio modo* ex parte tristitiæ causantis iram, quæ diu in memoria manet: & hæc pertinet ad *maniam*, quæ a manendo dicitur. *Tertio* ex parte ejus, quod iratus appetit, scil. vindictæ: & hæc pertinet ad *furorem*, qui nunquam quiescit, donec puniat. Unde Phil. in 4. Eth. (*c. 5. tom. 5.*) quosdam irascentium vocat *acutos*, quia cito irascuntur: quosdam *amaros*, quia diu retinent iram: quosdam *difficiles*, quia nunquam quiescunt, nisi puniant.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia illa, per quæ ira recipit aliquam perfectionem, non omnino per accidens se habent ad iram. Et ideo nihil prohibet, secundum ea species iræ assignari.

Ad secundum dicendum, quod *excandescentia*, quam Tullius ponit, magis videtur pertinere ad primam speciem iræ, quæ perficitur secundum velocitatem iræ, quam ad furorem. Nihil autem prohibet, ut θυμὸς Græce, quod Latine *furor* dicitur, utrum-

utrumque importet, & velocitatem ad irascendum, & firmitatem propositi ad puniendum.

Ad tertium dicendum, quod gradus illi iræ distinguuntur secundum effectum iræ, non autem secundum diversam perfectionem ipsius motus iræ.

APPENDIX.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Dam. cum Greg. quod iræ species convenienter sunt illæ tres. A Dam. quidem cum Greg. ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod ponunt alios acutos ad irascendum, idest cito irascentes, ut *Jonæ* 4. de ira subita ipsius super hederam. Et 1. *Reg.* 20. De subita ira Saul contra Jonathan filium suum. Alios autem ponunt amaros in ira, idest diu retinentes iram, ut 3. *Reg.* 21. De ira Achab contra Naboth. Alios vero ponunt difficiles in statu iræ, idest numquam quiescentes, nisi puniant. Ut 1. *Reg.* 18. De ira Saul adversum David, & *Dan.* 3. De ira furibunda Nabuchodonosor contra Ananiam, Azariam, Misaelem. Per præmissa enim omnia scriptura, tamquam scholastico idiomate utens, breviter in proposito dicit: *tres* sunt species iræ, *fel*, *mania*, *furor*. Cæterum, quod convenienter, secundum scripturas, illæ sic, idest pro speciebus iræ ponantur, vide de convenientia scripturarum totali, 2. 2. *q.* 122. *ar.* 2. *app.* Et *q.* 140. *a.* 1. *app.* Item de sufficientia scripturarum ibid. *q.* 179. *a.* 2. *app.* Et his visis, satisfactum erit pro applicatione, quæ præsupponitur a te fienda, etiam alibi in sensibus, ad subjectam materiam. *Secundo* vides: quomodo, &c.

QUÆSTIO XLVII.

De causa effectiva Iræ, & de remediis ejus, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de causa effectiva Iræ, & de remediis ejus.

Circa hoc queruntur quatuor.

Primo. Utrum semper motivum iræ sit aliquid factum contra eum, qui irascitur.

Secundo. Utrum sola parvipensio, vel despectio sit motivum iræ.

 Ter-

Tertio. De causa iræ ex parte irascentis.
Quarto. De causa iræ ex parte ejus, contra quem aliquis irascitur.

ARTICULUS I. 259

Utrum semper motivum iræ sit aliquid factum contra eum, qui irascitur.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod non semper aliquis irascatur propter aliquid contra se factum. Homo enim peccando nihil contra Deum facere potest. dicitur enim Job 35. *Si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra illum?* dicitur tamen Deus irasci contra homines propter peccata, secundum illud Psal. 105. *Iratus est furore Dominus in populum suum*. Ergo non semper aliquis irascitur propter aliquid contra se factum.

2. Præterea. Ira est appetitus vindictæ: Sed aliquis appetit vindictam facere etiam de his, quæ contra alios fiunt. Ergo non semper motivum iræ est aliquid contra nos factum.

3. Præterea. Sicut Philos. dicit in 2. Rhetor. (*c. 2. post med. to. 6.*) *homines irascuntur præcipue contra eos, qui despiciunt ea, circa quæ ipsi maxime student: sicut qui student in Philosophia, irascuntur contra eos, qui Philosophiam despiciunt: & simile est in aliis*: Sed despicere Philosophiam non est nocere ipsi studenti. Non ergo semper irascimur propter id quod contra nos fit.

4. Præterea. *Ille, qui tacet contra contumeliantem, magis ipsum ad iram provocat*, ut dicit Chrys. Sed in hoc contra ipsum nihil agit, quod tacet. Ergo non semper ira alicujus provocatur propter aliquid, quod contra ipsum fit.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in 2. Rhetoricorum, (*cap. 4. prope fi. to. 6.*) quod *ira fit semper ex his, quæ ad seipsum, inimicitia autem & sine his, quæ ad ipsum: si enim putemus talem esse, odimus*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q. 46. a. 6.*) ira est appetitus nocendi alteri sub ratione justi vindicativi. Vindicta autem locum non habet, nisi ubi præcessit injuria, nec injuria omnis ad vindictam provocat, sed illa sola, quæ ad eum pertinet, qui appetit vindictam. Sicut enim unumquodque naturaliter appetit proprium bonum; ita etiam naturaliter repellit proprium malum. Injuria autem ab aliquo facta non pertinet ad aliquem.

liquem, nisi aliquid fecerit, quod aliquo modo sit contra ipsum. Unde *sequitur*, *quod motivum iræ alicujus semper sit aliquid contra ipsum factum*.

Ad primum ergo dicendum, quod ira non dicitur in Deo secundum passionem animi, sed secundum judicium justitiæ, prout vult vindictam facere de peccato. Peccator enim peccando Deo nihil nocere effective potest. Tamen ex parte sua *dupliciter* contra Deum agit. *Primo* quidem, inquantum eum in suis mandatis contemnit. *Secundo*, inquantum nocumentum aliquod infert alicui, vel sibi, vel alteri: quod ad Deum pertinet, prout ille, cui nocumentum infertur, sub Dei providentia, & tutela continetur.

Ad secundum dicendum, quod irascimur contra illos, qui aliis nocent, & vindictam appetimus; inquantum illi, quibus nocetur, aliquo modo ad nos pertinent, *vel* per aliquam affinitatem, *vel* per amicitiam, *vel* saltem per communionem naturæ.

Ad tertium dicendum, quod id, in quo maxime studemus, reputamus esse bonum nostrum, & ideo, cum illud despicitur, reputamus nos quoque despici, & arbitramur nos læsos.

Ad quartum dicendum, quod tunc aliquis tacens ad iram provocat injuriantem, quando videtur ex contemptu tacere, quasi parvipendat alterius iram. ipsa autem parvipensio quidam actus est.

APPENDIX.

Ex artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a scripturis, & Philos. insinuatum, quod motivum iræ est semper aliquod factum contra ipsum, qui irascitur. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod Jonathas ad Saul dicit 1. Reg. 19. *Ne peccet, Rex, in servum tuum David, quia non peccavit tibi*. His enim verbis, scilicet, *quia non peccavit tibi*, vult Jonathas monstrare Sauli, quod non debebat irasci contra David. Ac si apertius dicat: Tu rex non habes re vera motivum iræ contra David eo, quod ipse nihil egit contra teipsum. Re vera, inquam, quoniam ideo irasceris tu contra David, eo, quod putas, ipsum egisse aliquid contra te; quod esset, te habere motivum iræ contra ipsum. Sed hoc, quod scilicet egerit aliquid contra te, est falsum, quod ostendo a fortiori, quia *opera ejus bo-*

na sunt tibi valde, *& posuit*, &c. ut ibi in litera. Unde Saul, viso, quod nihil revera fecerat David contra seipsum, placatus iram deposuit; in cujus signum & post præmissam vocem Jonathæ juravit (ut ibidem concluditur) dicens: *Vivit Dominus, quia non occidetur, & ipse David introductus ad Saul fuit ante eum, sicut heri, & nudiustertius*. Per totum ergo discursum hunc scriptura, tanquam scholastico brevi sermone a simili dicit: Motivum iræ alicujus hominis contra aliquem est semper aliquid vel re vera, vel secundum ejus opinionem factum contra ipsum. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS II. 260

Utrum sola parvipensio, vel despectio sit motivum iræ.

Inf. a. 3. *&* 4. *corp.*

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod non sola parvipensio, vel despectio sit motivum iræ. Dicit enim Dam. (*l.* 2. *orth. fid. c.* 16.) quod *injuriam passi, vel æstimantes pati, irascimur*: Sed homo potest injuriam pati etiam absque despectu, vel parvipensione. Ergo non sola parvipensio est iræ motivum.

2. Præterea. Ejusdem est appetere honorem, & contristari de parvipensione: Sed bruta animalia non appetunt honorem. Ergo non contristantur de parvipensione: & tamen in eis provocatur ira propter hoc quod vulnerantur, ut dicit Philos. in 3. Ethic. (*c.* 8. *cir. med. to.* 5.) Ergo non sola parvipensio videtur esse motivum iræ.

3. Præterea. Philosophus in 2. Rhet. (*c.* 2. *to.* 6.) ponit multas alias causas iræ; puta *oblivionem*, *& exultationem in infortuniis*, *denuntiationem malorum*, *impedimentum consequendæ propriæ voluntatis*. Non ergo sola parvipensio est provocativum iræ.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 2. Rhetor. (*loc. cit.*) quod *ira est appetitus cum tristitia punitionis propter apparentem parvipensionem non convenienter factam*.

Respondeo dicendum, quod *omnes causæ iræ reducuntur ad parvipensionem*. Sunt enim *tres* species parvipensionis, ut dicitur in 2. Rhet. (*ibid.*) scilicet *despectus*, *epireasmus*, idest impedimentum volun-

lantatis implendæ, & *contumeliatio*: Et ad hæc *tria* omnia motiva iræ reducuntur.

Cujus ratio poteſt accipi *duplex*. *Prima* eſt, quia ira appetit nocumentum alterius, inquantum habet rationem juſti vindicativi. & ideo intantum quærit vindictam, inquantum videtur eſſe juſta. Juſta autem vindicta non fit, niſi de eo quod eſt injuſte factum. & ideo provocativum ad iram ſemper eſt aliquid ſub ratione injuſti. Unde dicit Philoſ. in 2. Rhet. (*cap. 3. prope fi. to. 6.*) quod *ſi homines putaverint ab eis, qui læſerunt, eſſe juſte paſſos, non iraſcuntur: non enim fit ira ad juſtum*. Contingit autem *tripliciter* nocumentum alicui inferri: ſcilicet ex *ignorantia*, ex *paſſione*, & ex *electione*. Tunc enim aliquis *maxime injuſtum facit quando ex electione, vel induſtria, vel ex certa malitia nocumentum infert*, ut dicitur in 5. Ethic. (*cap. 8. to. 5.*) Et ideo maxime iraſcimur contra illos, quos putamus ex induſtria nobis nocuiſſe. Si enim putemus, aliquos vel per ignorantiam, vel ex paſſione nobis intuliſſe injuriam, vel non iraſcimur contra eos, vel multo minus. Agere enim aliquid ex ignorantia, vel ex paſſione diminuit rationem injuriæ; & eſt quodammodo provocativum miſericordiæ, & veniæ. Illi autem, qui ex induſtria nocumentum inferunt, ex contemptu peccare videntur. & ideo contra eos maxime iraſcimur. Unde Philoſ. dicit 2. Rhet. (*ca. 3. cir. med. to. 6.*) quod *his, qui propter iram aliquid fecerunt, aut non iraſcimur, aut minus iraſcimur: non enim propter parvipenſionem videntur egiſſe*.

Secunda ratio eſt, quia parvipenſio excellentiæ hominis opponitur. quæ enim homines nullo modo putant digna eſſe, parvipendunt, ut dicitur in 2. Rhet. (*c. 2. parum a princ. to. 6.*) Ex omnibus autem bonis noſtris aliquam excellentiam quærimus. Et ideo quodcunque nocumentum nobis inferatur, inquantum excellentiæ derogat, videtur ad parvipenſionem pertinere.

Ad primum ergo dicendum, quod ex quacunque alia cauſa aliquis injuriam patiatur, quam ex contemptu, illa cauſa minuit rationem injuriæ. ſed ſolus contemptus, vel parvipenſio rationem iræ auget. & ideo eſt per ſe cauſa iraſcendi.

Ad ſecundum dicendum, quod licet animal brutum non appetat honorem ſub ratione honoris, appetit tamen naturaliter quandam excellentiam, & iraſcitur contra ea, quæ illi excellentiæ derogant.

Ad tertium dicendum, quod omnes illæ cauſæ ad

ad

ad quandam parvipensionem reducuntur. Oblivio enim parvipensionis est evidens signum. ea enim, quæ magna æstimamus, magis memoriæ infigimus. Similiter ex quadam parvipensione est, quod aliquis non vereatur contristare aliquem, denuntiando sibi aliqua tristia. Qui etiam in infortuniis alicujus hilaritatis signa ostendit, videtur parum curare de bono, vel malo ejus. Similiter etiam qui impedit aliquem a sui propositi assecutione, non propter aliquam utilitatem sibi inde provenientem, non videtur multum curare de amicitia ejus. Et ideo omnia talia, inquantum sunt signa contemptus, sunt provocativæ iræ.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito a scripturis, & Phil. insinuatum, quod sola parvipensio est motiva iræ. A Philosopho quidem, *ut in arg. contr.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Deu. 9. *Memento, quomodo ad iracundiam provocaveris Dominum Deum tuum, & semper adversus Dominum contendisti.* Ac si aperte dicat: Ex eo, quod contendisti contra Dominum, provocasti ipsum ad iracundiam. Patet autem, quod in contentione importatur parvipensio major, sive minor, secundum modum contentionis, quandoquidem ex quadam parvipensione est, quod aliquis non veretur contendere cum aliquo, seu contristare aliquem. Despectionem igitur, parvipensionem, sive contemptum (quæ tria idem sonant) esse motivum iræ denotavit scriptura hic, & a simili universaliter, quamvis ira in Deo, contristatioque aliter sumatur, quam in nobis. Hoc enim proposito isti non officit. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS III. 261

Utrum excellentia irascentis sit causa iræ.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod excellentia alicujus non sit causa, quod facilius irascatur. Dicit enim Philosoph. in 2. Rhet. (*cap. 2. cir. med. to. 6.*) quod *maxime aliqui irascuntur, cum tristantur; ut infirmi, & egentes, & qui non habent id, quod concupiscunt*: Sed omnia ista ad defectum pertinere videntur. Ergo magis facit pronum ad iram defectus, quam excellentia.

2. Præterea. Philosophus dicit ibidem, quod *tunc*

ali-

aliqui maxime irascuntur, quando in eis despicitur id, de quo potest esse suspicio quod vel non insit eis, vel quod sit in eis debiliter: sed cum putant se multum excellere in illis, in quibus despiciuntur, non curant. Sed prædicta suspicio ex defectu provenit. Ergo defectus est magis causa, quod aliquis irascatur, quam excellentia.

3. Præterea. Ea, quæ ad excellentiam pertinent, maxime faciunt homines jucundos, & bonæ spei esse. Sed Phil. dicit in 2. Rhet. (*c. 3. a med. to. 6.*) quod *in ludo, in risu, in festo, in prosperitate, in consummatione operum, in delectatione non turpi, & in spe optima homines non irascuntur.* Ergo excellentia non est causa iræ.

Sed Contra est, quod Philos. in eodem libro dicit, (*cap. 9. to. 6.*) quod *homines propter excellentiam indignantur.*

Respondeo dicendum, quod causa iræ in eo qui irascitur, *dupliciter* accipi potest. *Uno modo* secundum habitudinem ad motivum iræ. Et *sic excellentia est causa, ut aliquis de facili irascatur.* Est enim motivum iræ injusta parvipensio, ut dictum est. (*ar. præc.*) Constat autem, quod quanto aliquis est excellentior, injustius parvipenditur in hoc, in quo excellit. Et ideo illi, qui sunt in aliqua excellentia, maxime irascuntur, si parvipendantur: puta si dives parvipenditur in pecunia; & Rhetor in loquendo; & sic de aliis. *Alio modo* potest considerari causa iræ in eo qui irascitur, ex parte dispositionis, quæ in eo relinquitur ex tali motivo. Manifestum est autem, quod nihil movet ad iram, nisi nocumentum, quod contristat. Ea autem, quæ ad defectum pertinent, maxime sunt contristantia: quia homines defectibus subjacentes facilius læduntur. Et ista est causa, quare *homines qui sunt infirmi, vel in aliis defectibus, facilius irascuntur*; quia facilius contristantur.

Et per hoc patet responsio ad Primum.

Ad secundum dicendum, quod ille qui despicitur in eo, in quo manifeste multum excellit, non reputat se aliquam jacturam pati: & ideo non contristatur, & ex hac parte minus irascitur: Sed ex alia parte, inquantum indignius despicitur, habet majorem rationem irascendi, nisi forte reputet se non invideri, † *al. rideri* † vel subsannari propter despectum, sed propter ignorantiam, vel propter aliud hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod, omnia illa impediunt iram, inquantum impediunt tristitiam:

Sed

Sed ex alia parte nata sunt provocare iram, secundum quod faciunt hominem inconvenientius despici.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito fuisse a scripturis, & Philosopho insinuatum, quod excellentia alicujus est causa, quod facilius irascatur. A Philosopho quidem, ut *in argumento contr.* A scripturis autem per hoc, quod dicitur Hester tertio: *Cum audisset Aman, & experimento comprobasset, quod Mardochæus non sibi flecteret genu, nec se adoraret, iratus est valde.* Iste enim Aman ab excellentia, qua de novo ab Assuero donatus fuerat, tamquam a causa movebatur ad facillime, & acerrime irascendum contra Mardochæum, tamquam contra non deferentem sibi honorem condecentem (ut putabat) excellentiæ suæ: ut patere potest tum ex contextu illo, tum ex ca. 5. Circa finem ly *egressus est itaque Aman lætus: cumque vidisset Mardochæum*, & cæt. usque ad ly *Judæum sedentem ante fores regias.* Item insinuatur per aliud simile, quod legitur *Daniel.* 3. de ira Nabuchodonosor facillima, & acerrima contra tres viros, scilicet *Sidrac*, *Misac*, & *Abdenago*, alias, *Ananiam*, *Azariam*, *Misaelem*. Ex propria enim excellentia provocabatur ad irascendum sic contra illos. Nam ad propriam excellentiam præ aliis repræsentandam, & ab omnibus cum reverentia admirandam, Rex ipse erexerat statuam illam auream; & in statua adorari intendens, ut adoraretur statua, præceperat. Quoniam vero tres prædicti viri noluerunt honorem tantum, idest adorationem Deo similem (ut intendebat Nabuchodonosor) exhibere statuæ, & per consequens nec Regi in statua: ideo ab excellentia sua, tamquam non tanti æstimata, quantum volebat, motus est ad iram illam furibundam, quam capitulum præmissum describit. Ac si ergo scripturæ per hæc omnia, seu scholastice loquentes, brevibus dicant. Excellentia est motivum ad iram facilem, & acerbam. *Secundo* vides: quomodo ex iis, &c.

AR-

ARTICULUS IV. 262

Utrum defectus alicujus sit causa ut contra eum facilius irascamur.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod defectus alicujus non sit causa ut contra ipsum facilius irascamur. Dicit enim Phil. in 2. Rhetor. (*c.* 3. *parum a princ. tom.* 6.) quod *his qui confitentur, & pœnitent, & humiliantur, non irascimur, sed magis ad eos mitescimus, unde & canes non mordent eos, qui resident*. Sed hoc pertinet ad parvitatem, & defectum. Ergo parvitas alicujus est causa ut minus irascamur.

2. Præterea. Nullus est major defectus, quam mortis: Sed ad mortuos desinit ira. Ergo defectus alicujus non est causa provocativa iræ contra ipsum.

3. Præterea. Nullus æstimat aliquem parvum ex hoc quod est sibi amicus: Sed ad amicos, si nos offenderint, vel si non juverint, magis offendimur. unde dicitur in Psal. 54. *Si inimicus meus maledixisset mihi, sustinuissem utique*. Ergo defectus alicujus non est causa ut contra ipsum facilius irascamur.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 2. Rhetor. (*cap.* 2. *a princ. to.* 6.) quod *dives irascitur contra pauperem, si eum despiciat; & principans contra subditum*.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam supra dictum est, (*ar.* 2. *&* 3. *præc.*) indigna despectio est maxime provocativa iræ.

Defectus igitur, vel parvitas ejus, contra quem irascimur, facit ad augmentum iræ, inquantum auget indignam despectionem. Sicut enim quanto aliquis est major, tanto indignius despicitur: ita quanto aliquis est minor, tanto indignius despicit. Et ideo nobiles irascuntur, si despiciantur a rusticis, vel sapientes ab insipientibus, vel domini a servis.

Si vero parvitas, vel defectus diminuat despectionem indignam, talis parvitas non auget, sed diminuit iram. Et hoc modo illi qui pœnitent de injuriis factis, & confitentur se male fecisse, & humiliantur, & veniam petunt, mitigant iram secundum illud Proverb. 15. *Responsio mollis frangit iram*: inquantum scilicet tales videntur non despice-

cere, sed magis magnipendere eos, quibus se humiliant.

Et per hoc patet responsio ad Primum.

Ad secundum dicendum, quod *duplex* est causa, quare ad mortuos cessat ira. *Una*, quia non possunt dolere, & sentire; quod maxime quærunt irati in his, quibus irascuntur. *Alio modo*, quia jam videntur ad ultimum malorum pervenisse. Unde etiam ad quoscunque graviter læsos cessat ira, inquantum eorum malum excedit mensuram justæ retributionis.

Ad tertium dicendum, quod etiam despectio, quæ est ab amicis, videtur esse magis indigna. Et ideo ex simili causa, magis irascimur contra eos, si despiciant, vel nocendo, vel non juvando, sicut & contra minores.

APPENDIX.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, & in sensu recto intelligas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Philosopho, quod defectus alicujus est causa, quod facilius irascamur contra ipsum. A Philos. quidem, ut *in arg. contr.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Judith c. 5. *Nunciatum est Holoferni, quod filii Israel præpararent se ad pugnam, ac montium itinera conclusissent, & furore nimio exarsit in iracundia magna.* Constat enim ex contextu, quod in tanta ira exarsit, quia a civitatibus parvis (secundum opinionem ejus) despici sibi videbatur. Unde ipse Holofernes inquirens, & quasi per talem inquisitionem explicans motivum tantæ iræ suæ, inquit: *Dicite mihi, quare præ omnibus, qui habitant in oriente, isti contempserunt nos?* Ubi manifeste ostendit, quod isti contemptores sui erant pauci in comparatione omnium aliorum orientalium, & consequenter minores humanis viribus, quod est esse parvum, & defectuosum. Adde, quod ad parvitatem horum ostendendam omnes Holofernis magnates, quasi Holofernis ipsius opinionem de populo illo, quam & forsan ab ipso præ illis sese obiter jactante (ut fieri solet) audierant, aperientes infra dixerunt: filios Israel esse homines inermes, & sine virtute, & sine peritia artis pugnæ. Et in c. 14. iterum hanc eorum parvitatem irrisorie exprimentes dicebant: *Egressi mures de cavernis suis ausi sunt provocare nos ad prælium*. Per hoc ergo, quod Holofernes contra civitates parvulas, quæ seipsum con-

tem-

tempserant, in immensum fere statim iratus est, monstratur scholasticis perspicacitate vigentibus: quod defectus, seu parvitas despicientis aliquem est causa, quod homo hic facilius, idest & magis, & citius irascatur contra illum despicientem. *Secundo vides*: quomodo ex iis bene pensatis, &c.

QUÆSTIO XLVIII.

De effectibus Iræ, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de effectibus Iræ.
Et circa hoc quæruntur quatuor.
Primo. Utrum ira causet delectationem.
Secundo. Utrum maxime causet fervorem in corde.
Tertio. Utrum maxime impediat rationis usum.
Quarto. Utrum causet taciturnitatem.

ARTICULUS I. 263

Utrum Ira causet delectationem.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod ira non causet delectationem. Tristitia enim delectationem excludit: Sed ira est semper cum tristitia; quia, ut dicitur in 7. Ethic. (*cap. 6. parum a med. to. 5.*) *omnis, qui facit aliquid propter iram, facit tristatus*. Ergo ira non causat delectationem.

2. Præterea. Philos. dicit in 4. Ethicor. (*cap. 5. cir. med. to. 5.*) quod *punitio quietat impetum iræ, delectationem pro tristitia faciens*. Ex quo potest accipi, quod delectatio irato provenit ex punitione: Punitio autem excludit iram: Ergo, adveniente delectatione, ira tollitur. Non est ergo effectus delectationi conjunctus. † *Al. non est ergo effectus delectatio conjunctus iræ.* †

3. Præterea. Nullus effectus impedit causam suam, cum sit suæ causæ conformis: Sed delectationes impediunt iram, ut dicitur in 2. Rhetoric. (*c. 3. circa med. to. 6.*) Ergo delectatio non est effectus iræ.

Sed Contra est, quod Philosoph. in eodem lib. (*c. 2. parum a princ.*) inducit proverbium, quod *ira multo dulcior melle distillante in pectoribus virorum crescit*.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philos. dicit in

in 7. Eth. (*cap.* 14. *to.* 5.) delectationes, maxime sensibiles, & corporales, sunt medicinæ quædam contra tristitiam. & ideo quanto per delectationem contra majorem tristitiam, vel anxietatem remedium prestatur, tanto delectatio magis percipitur: sicut patet quod quando aliquis sitit, delectabilior fit ei potus. Manifestum est autem ex prædictis, (*q.* 47. *ar.* 1.) quod motus iræ insurgit ex aliqua illata injuria contristante, cui quidem tristitiæ remedium adhibetur per vindictam. Et ideo *ad præsentiam vindictæ delectatio sequitur, & tanto major, quanto major fuit tristitia.*

Si igitur vindicta fuerit præsens realiter, fit perfecta delectatio, quæ totaliter excludit tristitiam; & per hoc quietatur motus iræ. Sed antequam vindicta sit præsens realiter, fit irascenti præsens *dupliciter*. *Uno modo* per spem; quia nullus irascitur nisi sperans vindictam, ut supra dictum est. (*q.* 46. *ar.* 1.) *Alio modo* secundum continuam cogitationem. unicuique enim concupiscenti est delectabile immorari in cogitatione eorum, quæ concupiscit. propter quod etiam imaginationes somniorum sunt delectabiles. Et ideo, cum iratus multum in animo suo cogitet de vindicta, ex hoc delectatur: Tamen delectatio non est perfecta, quæ tollat tristitiam, & per consequens iram.

Ad primum ergo dicendum, quod non de eodem iratus tristatur, & gaudet; sed tristatur de illata injuria, delectatur autem de vindicta cogitata, & sperata. Unde tristitia se habet ad iram sicut principium, sed delectatio sicut effectus, vel terminus.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de delectatione, quæ causatur ex reali præsentia vindictæ, quæ totaliter tollit iram.

Ad tertium dicendum, quod delectationes præcedentes impediunt ne sequatur tristitia; & per consequens impediunt iram: Sed delectatio de vindicta consequitur ipsam iram.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito fuisse a scripturis, & Philos. insinuatum, quod ira causat delectationem. A Philos. quidem ut *in arg. contr.* A scripturis autem per hoc: quod de rege Assuero ira-

irato contra Aman, & mandante, ut in vindictam suspenderetur, dicitur Hest. 8. *Suspensus est itaque Aman in patibulo, & regis ira quievit*. Clarum est enim quod iræ motus, qui jam insurrexit, quietatur per delectationem excludentem tristitiam, ut dicitur in tex. corp. Idem est ergo dicere, quod ad præsentiam vindictæ præmissę ira regis quievit, & dicere, quod ira in rege causavit delectationem, inquantum ad præsentiam vindictæ secuta est delectatio. Quies siquidem, etiam si nihil aliud addatur, delectationem sonat. Item per dictum Hest. 5. Dic mane regi, ut appendatur super eam trabem Mardochæus. Et sic ibis cum rege lætus ad convivium. His enim verbis ostenditur idem; cum post vindictam factam lætitia secutura promittatur. *Secundo* vides: &c.

ARTICULUS II. 264

Utrum Ira maxime causet fervorem in corde.

Veri. qu. 26. ar. 1. c. fi.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod fervor non sit maxime effectus iræ. Fervor enim, sicut supra dictum est, (*qu.* 37. *a.* 2.) pertinet ad amorem: Sed amor, sicut supra dictum est, (*qu.* 27. *a.* 4.) principium est, & causa omnium passionum. Cum ergo causa sit potior effectu, videtur quod ira non faciat maxime fervorem.

2. Præterea. Illa quæ de se excitant fervorem, per temporis assiduitatem magis augentur: sicut amor diuturnitate convalescit: Sed ira per tractum temporis debilitatur. dicit enim Phil. in 2. Rhet. (*cap.* 3. *post med. tom.* 6.) quod *tempus quietat iram*. Ergo ira non proprie causat fervorem.

3 Præterea. Fervor additus fervori augmentat fervorem: Sed *major ira superveniens facit iram mitescere*, ut Phil. dicit in 2. Rhet. (*ibid.*) Ergo ira non causat fervorem.

Sed Contra est, quod Damasc. dicit, (*l.* 2. *orth. fid. c.* 16.) quod *ira est fervor ejus qui circa cor est, sanguinis, ex evaporatione fellis fiens.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*q.* 44. *ar.* 1.) corporalis transmutatio, quæ est in passionibus animæ, proportionatur motui appetitus. Manifestum est autem, quod quilibet ap-

pe-

petitus, etiam naturalis, fortius tendit in id, quod est sibi contrarium, si fuerit præsens: unde videmus, quod aqua calefacta magis congelatur, quasi frigido vehementius in calidum agente. Motus autem appetitivus iræ causatur ex aliqua injuria illata, sicut ex quodam contrario injacente. Et ideo appetitus potissime tendit ad repellendam injuriam per appetitum vindictæ. & ex hoc sequitur magna vehementia, & impetuositas in motu iræ.

Et quia motus iræ non est per modum retractionis, cui proportionatur frigus, sed magis per modum insecutionis, cui proportionatur calor, *consequenter fit motus iræ causativus cujusdam fervoris sanguinis, & spirituum circa cor*, quod est instrumentum passionum animæ.

Et exinde est, quod propter magnam perturbationem cordis, quæ est in ira, maxime apparent in iratis indicia quædam in exterioribus membris. Unde Gregor. dicit in 5. Moral. (*cap. 30. ante med.*) *Iræ suæ stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi, & nequaquam recognoscuntur noti: ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur ignorat.*

Ad primum ergo dicendum, quod *amor ipse non ita sentitur, nisi cum eum prodit indigentia*, ut August. dicit in 10. de Trinit. (*cap. ult. cir. fi. to. 3.*) Et ideo, quando homo patitur detrimentum amatæ excellentiæ propter injuriam illatam, magis sentitur amor. & ideo ferventius cor mutatur ad removendum impedimentum rei amatæ, ut sic fervor ipse amoris per iram crescat, & magis sentiatur. Et tamen fervor, qui consequitur calorem, alia ratione pertinet ad amorem, & ad iram. Nam fervor amoris est cum quadam dulcedine, & lenitate: est enim in bonum amatum. & ideo assimilatur calori aeris, & sanguinis. propter quod sanguinei sunt magis amativi. & dicitur, quod *cogit amare jecur*, in quo fit quædam generatio sanguinis. Fervor autem iræ est cum amaritudine ad consumendum; quia tendit ad punitionem contrarii: unde assimilatur calori ignis, & choleræ. Et propter hoc Damasc. dicit, (*lib. 2. orth. fid. c. 16.*) quod *procedit ex evaporatione fellis, & fellea nominatur.*

Ad secundum dicendum, quod omne illud, cujus causa per tempus diminuitur, necesse est quod tempore debilitetur. Manifestum est autem, quod memo-

moria tempore diminuitur. quæ enim antiqua sunt, a memoria de facili excidunt. Ira autem causatur ex memoria injuriæ illatæ. & ideo causa iræ per tempus diminuitur paulatim, quousque totaliter tollatur. Major etiam videtur injuria, quando primo sentitur, & paulatim diminuitur ejus æstimatio, secundum quod magis receditur a præsenti sensu injuriæ. Et similiter etiam est de amore, si amoris causa remaneat in sola memoria. Unde Philos. dicit in 8. Eth. (*cap. 5. non procul a princ. tom. 5.*) quod *si diuturna fiat amici absentia, videtur amicitiæ oblivionem facere*: sed in præsentia amici semper per tempus multiplicatur causa amicitiæ. Et ideo amicitia crescit. Et similiter esset de ira, si continue multiplicaretur causa ipsius. Tamen hoc ipsum quod ira cito consumitur, attestatur vehementi furori ipsius. Sicut enim ignis magnus cito extinguitur, consumpta materia; ita etiam ira propter suam vehementiam cito deficit.

Ad tertium dicendum, quod omnis virtus divisa in plures partes diminuitur. Et ideo, quando aliquis iratus alicui irascitur, postmodum alteri, & hoc ipso diminuitur ira ad primum; & præcipue si ad secundum fuerit major ira. Nam injuria, quæ excitavit iram ad primum, videbitur comparatione secundæ injuriæ, quæ æstimatur major, esse parva, vel nulla.

A P P E N D I X.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum a scripturis, & Phil. quod ira, sive in bonum, quæ alias dicitur ira per Zelum, sive in malum, quæ alias dicitur ira per vitium, causat fervorem. A Phil. quidem, ut *in arg. contr.* A script. vero de ira per Zelum, ut 1. Mac. 2. *Et vidit Matath. & doluit, & contremuerunt renes ejus, & accensus est furor ejus secundum judicium legis*. Ecce fervor iræ interior. Sed & audi exteriorem. *Insiliens* (inquit) *trucidavit eum super aram, sed & virum, qui cogebat immolare, occidit in ipso tempore, & aram destruxit*. Item Num. 25. *Quod cum vidisset Phyneas, surrexit de medio multitudinis, & arrepto pugione ingressus est post virum Israelitem in lupanar, & perfodit ambos simul in locis genitalibus*. Item similem iræ fervorem, qui intus erat circa cor, manifestatum ab extra denotat, Exod. 32. *Moyses, cum appropinquasset ad castra, vidit vi-*

tu-

culum, & choros: iratusque valde projecit de manu tabulas, & confregit eas, arripiensque vitulum, cumbussit, & contrivit usque ad pulverem, &c. Insinuatur autem idipsum de ira per vitium 2. Esd. 4. *Cum audivisset Sanaballath, quod ædificaremus murum, iratus est valde, & motus nimis subsannavit Judæos*. Nam ly *motus nimis* monstrat intentum. Item Psal. 3. *peccator videbit, & irascetur, dentibus suis fremet*. Ubi ad propositum nota ly *fremet dentibus* tamquam ab exteriori fervore interiorem demonstrando. Ac si ergo per omnia prædicta scripturæ seu scholastica lingua utentes breviter dixerint: Fervor est effectus iræ. *Secundo* vides, &c.

ARTICULUS III. 265

Utrum Ira maxime impediat rationis usum.

Inf. a. 4. cor. Et 2. 2. q. 41. a. 2. ad 3. & q. 157. art. 4. cor. & mal. qu. 12. ar. 1.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod ira non impediat rationem. Illud enim quod est cum ratione, non videtur esse rationis impedimentum: Sed ira est cum ratione, ut dicitur in 7. Ethicor. (*c. 6. cir. princ. to. 5.*) Ergo ira non impedit rationem.

2. Præterea. Quanto magis impeditur ratio, tanto diminuitur manifestatio: Sed Philos. dicit in 7. Ethic. (*loc. cit.*) quod *iracundus non est insidiator, sed manifestus*. Ergo ira non videtur impedire usum rationis, sicut concupiscentia, quæ est insidiosa, ut ibidem dicitur.

3. Præterea. Judicium rationis evidentius fit ex adjunctione contrarii; quia *contraria juxta se posita magis elucescunt*: Sed ex hoc etiam crescit ira. dicit enim Philos. in 2. Rhet. (*c. 2. post med. 6.*) quod *magis homines irascuntur, si contraria præexistunt, sicut honorati, si dehonorentur*: & sic de aliis: Ergo ex eodem ira crescit, & judicium rationis adjuvatur. Non ergo ira impedit judicium rationis.

Sed Contra est, quod Gregor. dicit in 5. Moral. (*cap. 30. parum a princ.*) quod *ira intelligentiæ lucem subtrahit, cum mentem permovendo confundit*.

Respondeo dicendum, quod mens, vel ratio, quamvis non utatur organo corporali in suo proprio actu, tamen quia indiget ad sui actum quibus-
dam

dam viribus sensitivis, quarum actus impediuntur corpore perturbato, necesse est quod perturbationes corporales etiam judicium rationis impediant; sicut patet in ebrietate, & somno. Dictum est autem, (*ar. præc.*) quod ira maxime facit perturbationem corporalem circa cor, ita ut etiam usque ad exteriora membra derivetur. Unde *ira inter cæteras passiones manifestius impedit judicium rationis*, secundum illud Psal. 30. *Conturbatus est in ira oculus meus*.

Ad primum ergo dicendum, quod a ratione est principium iræ, quantum ad motum appetitivum, qui est formalis in ira: Sed perfectum judicium rationis passio iræ præoccupat, quasi non perfecte rationem audiens, propter commotionem caloris velociter impellentis, quæ est materialis in ira: Et quantum ad hoc impedit judicium rationis.

Ad secundum dicendum, quod iracundus dicitur esse *manifestus*; non quia manifestum sit sibi, quid facere debeat; sed quia manifeste operatur, non quærens aliquam occultationem. Quod *partim* contingit propter impedimentum rationis, quæ non potest discernere, quid sit occultandum, & quid manifestandum, nec etiam excogitare occultandi vias: *partim* vero est ex ampliatione cordis, quæ pertinet ad magnanimitatem, quam facit ira. Unde & de magnanimo Philos. dicit in 4. Ethic. (*c. 3. a med. to. 5.*) quod est *manifestus osor*, *& amator*; *& manifeste dicit*, *& operatur*. Concupiscentia autem dicitur esse *latens*, *& insidiosa*, quia ut plurimum delectabilia, quæ concupiscuntur, habent turpitudinem quandam, & mollitiem, in quibus homo vult latere. In his autem, quæ sunt virilitatis, & excellentiæ, cujusmodi sunt vindictæ, quærit homo manifestus esse.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, (*q. 46. ar. 4.*) motus iræ a ratione incipit. & ideo secundum idem appositio † *Al. oppositio* † contrarii ad contrarium adjuvat judicium rationis, & auget iram. Cum enim aliquis habet honorem, vel divitias, & postea incurrit alicujus detrimentum, illud detrimentum apparet majus: tum propter vicinitatem contrarii: tum quia erat inopinatum: & ideo causat majorem tristitiam: Sicut etiam magna bona ex inopinato venientia causant majorem delectationem: Et secundum augmentum tristitiæ præcedentis consequenter augetur & ira.

APPENDIX.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito a fcripturis, Concilio, & Grego. infinuatum, quod ira impedit rationem. A D. Greg. quidem: ut *in arg. contr.* A fcripturis vero per hoc, quod dicitur Job 26. *Non te fuperet ira, ut aliquem opprimas.* Nifi enim quafi tacite præfupponeret, quod ira de fe nata eft impedire judicium rationis, non effet fibi neceffarium, exhortari auctoritatem habentes, ne fuperarentur ab ira ad alicujus injuftam oppreffionem. Ac fi apertius dicat. Si ira fuperaverit te, habebis impeditum judicium rectæ rationis de fe dictantis, nullum effe opprimendum, ficque per iram impeditus opprimes proximum, & ideo ne fuperet te ira, ut aliquem injufte opprimas. A Conc. aut *Trid.* feff. 2. ad fi. *Quidquid dicatur, fic mitiffima verborum prolatione temperetur: ut nec audientes offendantur, nec recti judicii acies perturbato animo inflectatur.* Hæc ibi. Perturbatio igitur animi rectum judicium impedit. Iram vero maxime perturbare animum patet fup. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene penfatis, & applicatis, declaretur viciffim Angelica doctrina præfens, atque confirmetur.

ARTICULUS IV. 266

Utrum Ira maxime caufet taciturnitatem.

AD Quartum fic proceditur. Videtur, quod ira non caufet taciturnitatem. Tarciturnitas enim locutioni opponitur. Sed per crementum iræ ufque ad locutionem pervenitur; ut patet per gradus iræ, quos Dominus affignat Matth. 5. dicens: *Qui irafcitur fratri fuo, & qui dixerit fratri fuo, Racha: & qui dixerit fratri fuo, Fatue.* Ergo ira non caufat taciturnitatem.

2. Præterea. Ex hoc quod cuftodia rationis deficit, contingit quod homo prorumpat ad verba inordinata. unde dicitur Prov. 25. *Sicut urbs patens, & abfque murorum ambitu; ita vir, qui non poteft cohibere in loquendo fpiritum fuum.* Sed ira maxime impedit judicium rationis, ut dictum eft. (*ar. præc.*) Ergo facit maxime profluere in verba inordinata. Non ergo caufat taciturnitatem.

3. Præterea. Matth. 12. dicitur: *Ex abundantia cor-*

cordis os loquitur : Sed per iram cor maxime perturbatur, ut dictum est. (*art.* 2. *huj. quæst.*) Ergo maxime causat locutionem. Non ergo causat taciturnitatem.

Sed Contra est, quod Gregor. dicit in 5. Moral. (*cap.* 30. *cir. med.*) quod *ira per silentium clausa intra mentem vehementius æstuat*.

Respondeo dicendum, quod ira, sicut jam dictum est, (*ar. præ. ad* 1.) & cum ratione est, & impedit rationem: Et *ex utraque parte potest taciturnitatem causare*.

Ex *parte* quidem rationis, quando judicium rationis intantum viget, quod etsi non cohibeat affectum ab inordinato appetitu vindictæ, cohibet tamen linguam ab inordinata locutione. Unde Gregor. in 5. Moral. (*loc. sup. cit.*) dicit: *Aliquando ira, perturbato animo, quasi ex judicio silentium inducit*.

Ex *parte* vero impedimenti rationis, quia, sicut dictum est, (*a.* 2. *hu. q.*) perturbatio iræ usque ad exteriora membra perducitur, & maxime usque ad illa membra, in quibus expressius relucet vestigium cordis; sicut in oculis, & in facie, & in lingua. unde, sicut dictum est, (*ar.* 2. *huj. qu.*) *lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi*. Potest ergo esse tanta perturbatio iræ, quod omnino impediatur lingua ab usu loquendi: Et tunc sequitur taciturnitas.

Ad primum ergo dicendum, quod augmentum iræ *quandoque* est usque ad impediendam rationem a cohibitione linguæ: quandoque autem ultra procedit usque ad impediendum motum linguæ, & aliorum membrorum exteriorum.

Et per hoc etiam patet solutio ad Secundum.

Ad tertium dicendum, quod perturbatio cordis quandoque potest superabundare usque ad hoc, quod per inordinatum motum cordis impediatur motus exteriorum membrorum: Et tunc causatur taciturnitas, & immobilitas exteriorum membrorum, & quandoque etiam mors. Si autem non fuerit tanta perturbatio, tunc ex superabundantia perturbationis cordis sequitur oris locutio.

A P P E N D I X.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse a scripturis, & Gregorio insinuatum, quod ira potest causare taciturnitatem. A D. Gregor. quidem ut *in arg. contr.* A scripturis

vero, & quidem a fortiori. Ut Job 5. *Virum stultum interficit iracundia.* Si enim iracundia quandoque interficit ad literam, idest inducit mortem, ut etiam patet in responsione ad *tertium*, constat per hoc, quod ira multo magis inducit quandoque taciturnitatem. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, &c.

QUÆSTIO XLIX.

De Habitibus in generali, quoad eorum substantiam, in quatuor articulos divisa.

Post actus, & passiones considerandum est de principiis humanorum actuum.

Et *primo* de principiis intrinsecis. *Secundo* de principiis extrinsecis. Principium autem intrinsecum est potentia, & habitus. Sed quia de potentiis in prima parte dictum est, (*qu.* 77.) nunc restat de habitibus considerandum.

Et *primo* quidem in generali. *Secundo* vero de virtutibus, & vitiis, & hujusmodi aliis habitibus, qui sunt humanorum actuum principia.

Circa ipsos autem habitus in generali *quatuor* consideranda sunt.

Primo quidem de ipsa substantia habituum.

Secundo de subjecto eorum.

Tertio de causa generationis augmenti, & corruptionis ipsorum.

Quarto de distinctione ipsorum.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo. Utrum habitus sit qualitas.

Secundo. Utrum sit determinata species qualitatis.

Tertio. Utrum habitus importet ordinem ad actum.

Quarto. De necessitate habitus.

AR-

ARTICULUS I.

Utrum habitus sit qualitas.

1. *d.* 3. *q.* 5. *ad* 5. *Et* 2. *d.* 24. *ar.* 1. *&* 2. *q.* 1. *corp. Et veri. q.* 20. *ar.* 2. *cor.*

AD Primum sic proceditur. videtur, quod habitus non sit qualitas. Dicit enim Augustin. in lib. 83. QQ. (*q.* 73. *to.* 4.) quod hoc nomen, *habitus* dictum est ab hoc verbo, *habere*: Sed habere non solum pertinet ad qualitatem, sed & ad alia genera. dicimur enim habere quantitatem, & pecuniam, & alia hujusmodi. Ergo habitus non est qualitas.

2. Præterea. Habitus ponitur unum prædicamentum, ut patet in lib. Prædicamentorum. (*cap. Habere. to.* 1.) Sed unum prædicamentum non continetur sub alio. Ergo habitus, non est qualitas.

3. Præterea. Omnis habitus est dispositio, ut dicitur in Prædicam. (*c. de Qualit. to.* 1.) Sed *dispositio est ordo habentis partes*, ut dicitur in 5. Metaph. (*tex.* 24. *to.* 3.) Hoc autem pertinet ad prędicamentum situs. Ergo habitus non est qualitas.

Sed Contra est, quod Philosoph. dicit in Prædicam. (*loc. cit.*) quod *habitus est qualitas de difficili mobilis*.

Respondeo dicendum, quod hoc nomen *habitus* ab habendo est sumptum: A quo quidem nomen habitus *dupliciter* derivatur. *Uno* quidem *modo*, secundum quod homo, vel quæcunque alia res dicitur aliquid habere. *Alio modo*, secundum quod aliqua res aliquo modo habet se in seipsa, vel ad aliquid aliud.

Circa *primum* considerandum est, quod *habere*, secundum quod dicitur respectu cujuscunque, quod habetur, commune est ad diversa genera. Unde Phil. inter Postprædicamenta *habere* ponit; quæ sc. diversa rerum genera consequuntur: sicut sunt *Opposita*, & *Prius*, & *Posterius*, & alia hujusmodi.

Sed inter ea, quæ habentur, talis videtur esse distinctio: quod *quædam* sunt, in quibus nihil est medium inter habens, & id quod habetur: sicut inter subjectum, † *al. objectum* † & qualitatem, vel quantitatem nihil est medium: *Quædam* vero sunt, in

in quibus non est aliquod medium inter utrumque, sed sola relatio: sicut dicitur aliquis habere socium, vel amicum: *Quædam* vero sunt, inter quæ est aliquid medium, non quidem actio, vel passio, sed aliquid per modum actionis vel passionis; prout scilicet unum est ornans, vel regens, & aliud ornatum, aut rectum. Unde Philos. dicit in 5. Metaph. (*tex.* 25. *to.* 3.) quod *habitus dicitur tanquam actio quædam habentis, & habiti*: sicut est in illis, quæ circa nos habemus. Et ideo in his constituitur unum speciale genus rerum, quod dicitur *prædicamentum habitus*; de quo dicit Philos. in 5. Metaph. (*ibid.*) quod *inter habentem indumentum & indumentum, quod habetur, est habitus medius*.

Si autem sumatur *habere*, prout res aliqua dicitur quodammodo se habere in seipsa, vel ad aliquid aliud, cum iste modus se habendi sit secundum aliquam qualitatem, hoc modo habitus quædam qualitas est; de qua Philosophus in 5. Metaph. (*loc. sup. cit*) dicit, quod *habitus dicitur dispositio, secundum quam bene, vel male disponitur dispositum aut secundum se, aut ad aliud*: ut sanitas habitus quidam est. Et sic loquimur nunc de habitu. Unde *dicendum est, quod habitus est qualitas*.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de *habere* communiter sumpto: sic enim est commune ad multa genera, ut dictum est. (*in cor. art.*)

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de habitu, secundum quod intelligitur aliquid medium inter habens, & id quod habetur: sic enim est quoddam prædicamentum, ut dictum est. (*in cor. art.*)

Ad tertium dicendum, quod dispositio quidem semper importat ordinem alicujus habentis partes: Sed hoc contingit *tripliciter*, ut statim ibidem Philosophus subdit: scilicet *aut* secundum locum, *aut* secundum potentiam, *aut* secundum speciem: in quo, ut Simplicius dicit in Comment. Prædicamentorum, (*in c. de qual.*) comprehendit omnes dispositiones: Corporales quidem in eo quod dicit, *secundum locum*: & hoc pertinet ad prædicamentum *situs* qui est ordo partium in loco: Quod autem dicit, *secundum potentiam*, includit illas dispositiones, quæ sunt in præparatione, & idoneitate nondum perfecte; sicut scientia, & virtus inchoata: Quod autem dicit, *secundum speciem*, includit perfectas di-

dispositiones, quæ dicuntur *habitus*; sicut scientia, & virtus complete.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a scripturis, & Philosoph. insinuatum, quod habitus est qualitas. A Philosopho quidem: ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Luc. 7. *Hic, si esset propheta, sciret utique, quæ, & qualis est mulier, quæ tangit eum, quia peccatrix est.* Intendebat enim Pharisæus, per ly *qualis* denotare habitum peccandi, idest mulierem esse habituatam in peccatis; sicut per ly *quæ* designare volebat substantiam corruptam, idest personam illam peccatricem. Ac si aperte dixisset. Sciret utique, & hanc personam esse malam, & habitum ejus esse malum, idest, hanc esse non tantum peccatis carnalibus maculatam, sed etiam ex habitu, idest ex consuetudine in eis ligatam. Ubi legenti, & intelligenti patet, quod, quia ly *qualis* refertur ad habitum; ideo per hoc significatur, quod habitus est qualitas. Alioquin ly *qualis* incompacte correspondęret habitui. Sicut enim in propositionibus dicis ex Philosopho, quod ly *universalis, particularis, indefinita, singularis*, dicunt quantitatem, eo, quod respondetur ad interrogationem factam per ly *quanta*: sic in proposito isto dicere ex Evangelio debes, quod habitus dicit qualitatem eo, quod correspondenter se habet ad ly *qualis*. Cæterum hanc qualitatem intendebat Pharisæus esse de difficili mobilem, quia ex consuetudine, ut tetigimus, prodeuntem. Ac si intra se ulterius procedens dixisset. Hujus mulieris signa, scilicet plorare, lachrymis rigare pedes, tergere, osculari, ungere, non sunt signa verę conversionis a peccatis suis, sed alicujus velleitatis in bonum, vel hypocrisis. Nam mulier hæc est habituata in malo, & de talibus, maxime de habituatis in luxuria, difficultatem conversionis eorum signans dixit Hier. 13. *Si Æthiops potest mutare pellem, & Pardus varietates suas, sic & vos potestis benefacere, cum didiceritis malum.* Per præmissam sententiam igitur scholasticis perspicacibus relinquitur, secundum scripturas esse concludendum, quod habitus est qualitas difficulter e subjecto suo amovibilis. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis, declaretur vicissim Angelica doctrina, &c.

ARTICULUS II. 268

Utrum habitus sit determinata species qualitatis.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod habitus non sit determinata species qualitatis. quia, ut dictum est, (*ar. præc.*) habitus, secundum quod est qualitas, dicitur *dispositio*, *secundum quam bene, aut male disponitur dispositum*: Sed hoc contingit secundum quamlibet qualitatem. nam & secundum figuram contingit aliquid bene, vel male esse dispositum, & similiter secundum calorem, & frigus, & secundum omnia hujusmodi. Ergo habitus non est determinata species qualitatis.

2. Præterea. Philosophus in Prædicamentis, (*c. de qual. to.* 1.) caliditatem, & frigiditatem dicit esse dispositiones, vel habitus, sicut ægritudinem, & sanitatem; Sed calor, & frigus sunt in *tertia* specie qualitatis. Ergo habitus, vel dispositio non distinguitur ab aliis speciebus qualitatis.

3. Præterea. Difficile mobile non est differentia pertinens ad genus qualitatis; sed magis pertinet ad motum, vel passionem: Nullum autem genus determinatur ad speciem per differentiam alterius generis: sed *oportet differentias per se advenire generi*, ut Philos. dicit in 7. Metaph. (*tex.* 42. *& seq. to.* 3.) Ergo, cum habitus dicatur esse *qualitas difficile mobilis*, videtur, quod non sit determinata species qualitatis.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in Prædicamentis, (*cap. de qual. to.* 1.) quod *una species qualitatis est habitus, & dispositio*.

Respondeo dicendum, quod Philosoph. in Prædicamentis (*cap. de qual. to.* 1.) ponit inter *quatuor* species qualitatis *primam dispositionem, & habitum*.

Quarum quidem specierum differentias sic assignat Simplicius in Comment. Prædic. (*ibid.*) dicens, quod qualitatum *quædam* sunt naturales, quæ secundum naturam insunt, & semper: *quædam* autem sunt adventitiæ, quæ ab extrinseco efficiuntur, & possunt amitti: Et hæ quidem, quæ sunt adventitiæ, sunt habitus, & dispositiones, secundum *facile*, *& difficile amissibile* differentes. Naturalium autem qualitatum *quædam* sunt secundum id quod aliquid est in potentia: & sic est *secunda* species qualitatis: *Quædam* vero, secundum quod aliquid

est

est in actu : Et hoc vel in profundum, vel secundum superficiem : Si in profundum quidem, sic est *tertia* species qualitatis : Secundum vero superficiem est *quarta* species qualitatis ; sicut *figura*, *& forma*, quæ est figura animati. Sed ista distinctio specierum qualitatis inconveniens videtur. Sunt enim multæ figuræ, & qualitates passibiles non naturales, sed adventitiæ : & multę dispositiones non adventitiæ, sed naturales; sicut sanitas, & pulchritudo, & hujusmodi, & propter hoc non convenit ordini specierum. semper enim quod naturalius est, prius est.

Et ideo aliter accipienda est distinctio dispositionum, & habituum ab aliis qualitatibus. Proprie enim qualitas importat quendam modum substantiæ. modus autem est, ut dicit August. 4. super Gen. ad literam, (*cap.* 3. *in med. to.* 3.) *quem mensura præfigit*. unde importat quandam determinationem secundum aliquam mensuram. Et ideo sicut id, secundum quod determinatur potentia materiæ secundum esse substantiale, dicitur qualitas, quæ est differentia substantiæ : ita id, secundum quod determinatur potentia subjecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quæ est etiam quædam differentia, ut patet per Philos. in 5. Metaph. (*tex.* 19. *to.* 3.) Modus autem, sive determinatio subjecti secundum esse accidentale potest accipi *vel* in ordine ad ipsam naturam subjecti; *vel* secundum actionem, & passionem, quæ consequuntur principia naturæ, quæ sunt materia, & forma; *vel* secundum quantitatem. Si autem accipiatur modus, vel determinatio subjecti † *al. objecti* † secundum quantitatem, sic est *quarta* species qualitatis. Et quia quantitas secundum sui rationem est sine motu, & sine ratione boni, & mali, ideo ad *quartam* speciem qualitatis non pertinet, quod aliquid sit bene, vel male dispositum, nec cito, vel tarde transiens. Modus autem, sive determinatio subjecti secundum actionem, & passionem attenditur in *secunda*, vel *tertia* specie qualitatis. Et ideo in utraque consideratur, quod aliquid facile, vel difficile fiat ; vel quod sit cito transiens, aut diuturnum : non autem consideratur in his aliquid pertinens ad rationem boni, vel mali ; quia motus, & passiones non habent rationem finis. Bonum autem, & malum dicitur per respectum ad finem. Sed modus, & determinatio subjecti in ordine ad naturam rei pertinet ad *primam* speciem qualitatis, quæ est *habitus*, & *dispositio*. Dicit enim Philos. in 7. Phys. (*tex.* 17. *tom.*

tom. 2.) loquens de habitibus animæ, & corporis, quod sunt *dispositiones quædam perfecti ad optimam*; *Dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam*. Et quia *ipsa forma, & natura rei est finis, & cujus causa fit aliquid*, ut dicitur in 2. Physic. (*text.* 23. *to.* 2.) ideo in *prima* specie consideratur & *bonum* & *malum*; & etiam *facile*, & *difficile mobile*, secundum quod aliqua natura est finis generationis, & motus. Unde in 5. Metaph. (*tex.* 25. *to.* 3.) Philosophus definit habitum, quod est *dispositio, secundum quam aliquis disponitur bene, vel male*. Et in 2. Ethicor. (*ca.* 5. *parum a princ. to.* 5.) dicit quod *habitus sunt, secundum quos ad passiones nos habemus bene, vel male*. Quando enim est modus conveniens naturæ rei, tunc habet rationem boni: quando autem non convenit, tunc habet rationem mali.

Et quia natura est id, quod primum consideratur in re, ideo *habitus* ponitur *prima* species qualitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod dispositio ordinem quendam importat, ut dictum est. (*ar. præc. ad* 3.) unde non dicitur aliquis disponi per qualitatem, nisi in ordine ad aliquid. & si addatur *bene*, vel *male*, quod pertinet ad rationem habitus, oportet, quod attendatur ordo ad naturam, quæ est finis. Unde secundum figuram, vel secundum calorem, vel frigus non dicitur aliquis disponi bene, vel male, nisi secundum ordinem ad naturam rei, secundum quod est conveniens, vel non conveniens. Unde & ipsæ figuræ, & passibiles qualitates, secundum quod considerantur ut convenientes, vel non convenientes naturæ rei, pertinent ad habitus, vel dispositiones. Nam figura, prout convenit naturæ rei, & color, pertinent ad pulchritudinem: calor autem, & frigus, secundum quod conveniunt naturæ rei, pertinent ad sanitatem. Et hoc modo caliditas, & frigiditas ponuntur a Philosopho in *prima* specie qualitatis.

Unde patet solutio ad Secundum, licet a quibusdam aliter solvatur, ut Simplicius dicit in Comment. Prædicamentorum. (*cap. de qualit.*)

Ad tertium dicendum, quod ista differentia, *difficile mobile*, non diversificat habitum ab aliis speciebus qualitatis, sed a dipositione. Dispositio autem *dupliciter* accipitur. *Uno modo*, secundum quod est genus habitus. nam in 5. Metaphys. (*tex.* 25. *to.* 3.) *dispositio* ponitur in definitione habitus. *Alio modo*, secundum quod est aliquid contra habitum divisum. Et potest intelligi dispositio proprie dicta.

dicta condividi contra habitum *dupliciter*. *Uno modo*, sicut perfectum, & imperfectum in eadem specie; ut scilicet *dispositio* dicatur retinens nomen commune, quando imperfecte inest, ita quod de facili amittatur; *habitus* autem, quando perfecte inest, ut non de facili amittatur: & sic dispositio fit habitus; sicut puer fit vir. *Alio modo* possunt distingui, sicut diversæ species unius generis subalterni; ut dicantur *dispositiones* illæ qualitates primæ speciei, quibus convenit secundum propriam rationem, ut de facili amittantur; quia habent causas transmutabiles; ut ægritudo, & sanitas: *habitus* vero dicantur illæ qualitates, quæ secundum suam rationem habent, quod non de facili transmutentur; quia habent causas immobiles; sicut scientiæ, & virtutes: Et secundum hoc dispositio non fit habitus. Et hoc videtur magis consonum intentioni Aristot. Unde ad hujus distinctionis probationem inducit communem loquendi consuetudinem, secundum quam qualitates, quæ secundum rationem suam sunt facile mobiles, si ex aliquo accidenti difficile mobiles reddantur, *habitus* dicuntur: Et e converso est de qualitatibus, quæ secundum suam rationem sunt difficile mobiles. nam si aliquis imperfecte habeat scientiam, ut de facili possit ipsam amittere, magis dicitur disponi ad scientiam, quam scientiam habere. Ex quo patet, quod nomen *habitus* diuturnitatem quandam importat, non autem nomen *dispositionis*: Nec impeditur, quin secundum hoc, *facile*, *&* *difficile mobile* sint specificæ differentiæ, propter hoc quod ista pertinent ad passionem, & motum, & non ad genus qualitatis. nam istæ differentiæ, quamvis per accidens videantur se habere ad qualitatem, designant tamen proprias, & per se differentias qualitatum: sicut etiam in genere substantiæ frequenter accipiuntur differentiæ accidentales loco substantialium; inquantum per eas designantur principia essentialia.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a scripturis & Philosopho insinuatum, quod habitus est in prima specie qualitatis. A Philosopho quidem, ut *in arg. contr.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur 1. Corinth. 15. *Qualis terrenus, tales & terreni*. Hoc est. Sicut terrenus fuit male dispositus, ita & terreni sunt male dispositi. Esse autem male dispositum,

tam diuturne, & tenaciter, ut etiam ad posteros derivetur, sonat & habitum; & habitum ipsum esse in prima specie qualitatis. Habitum quidem, inquantum dicit dispositionem tenacem, idest, de difficili mobilem: ipsum vero esse in prima specie qualitatis, inquantum dicit esse dispositum male. Nam, si ipsi dispositioni addatur bene, vel male, oportet, quod tunc attendatur ordo ad naturam, quæ est finis, & consequenter, quod denotetur, illud sic disponi esse in prima specie qualitatis. Vide textum respon. ad *primum*. Quod ut melius de mente Apostoli pateat, sciendum, quod in protoparente ex peccato derelictus est quidam habitus malus, qui est ad posteros, ultra peccatum, quamvis ipse habitus non sit vere peccatum, transmissus: de quo habitu pravo intelligi posse videtur illud Genes. 8. *Sensus, & cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua*. Per suam ergo præmissam sententiam Apostolus, si ad loquendum scholastice in proposito inflectatur, dicit: Habitus est in prima specie qualitatis. *Secundo* vides: quomodo ex iis, &c.

ARTICULUS III. 269

Utrum habitus importet ordinem ad actum.

Inf. ar. 4. cor. & q. 50. ar. 1. ad 3.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod habitus non importet ordinem ad actum. *Unumquodque enim agit, secundum quod est actu*: Sed Philosophus dicit in 3. de anima; (*tex.* 8. *to.* 2.) quod *cum aliquis fit sciens secundum habitum, est etiam tunc in potentia; aliter tamen, quam ante addiscere*. Ergo habitus non importat habitudinem principii ad actum.

2. Præterea. Illud, quod ponitur in definitione alicujus, per se convenit illi: Sed *esse principium actionis* ponitur in definitione potentiæ, ut patet in 5. Metaph. (*tex.* 17. *to.* 3.) Ergo esse principium actûs per se convenit potentiæ: Quod autem est per se, est principium in unoquoque genere. Si ergo etiam habitus sit principium actus, sequitur quod sit posterior, quam potentia: Et sic non erit prima species qualitatis habitus, vel dispositio.

3. Præterea. Sanitas quandoque est habitus; & similiter macies, & pulchritudo: Sed ista non di-

cun-

cuntur per ordinem ad actum. Non ergo est de ratione habitus, quod sit principium actus.

Sed Contra est, quod August. dicit in lib. de bono conjugali, (*cap.* 21. *paulo a princ. to.* 6.) quod *habitus est, quo aliquid agitur, cum opus est*. Et Commentator dicit in 3. de anima, (*comment.* 18.) quod *habitus est, quo quis agit cum voluerit*.

Respondeo dicendum, quod habere ordinem ad actum potest competere habitui & secundum rationem habitus, & secundum rationem subjecti, in quo est habitus.

Secundum quidem rationem habitus convenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum. Est enim de ratione habitus, ut importet habitudinem quandam in ordine ad naturam rei, secundum quod convenit, vel non convenit. Sed natura rei, quæ est finis generationis, ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel est operatio, vel aliquod operatum, ad quod quis pervenit per operationem. Unde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem; inquantum est finis naturæ, vel perducens ad finem. Unde & in 5. Metaph. (*tex.* 25. *to.* 3.) dicitur in definitione habitus, quod *est dispositio, secundum quam bene, vel male disponitur dispositum, aut secundum se*, idest secundum suam uaturam, *aut ad aliud*, idest in ordine ad finem.

Sed sunt quidam habitus, qui etiam ex parte subjecti, in quo sunt, primo, & principaliter important ordinem ad actum: quia, ut dictum est, (*ar. præc.*) habitus primo, & per se importat habitudinem ad naturam rei. Si igitur natura rei, in qua est habitus, consistat in ipso ordine ad actum, sequitur quod habitus principaliter importet ordinem ad actum. Manifestum est autem, quod natura, & ratio potentiæ est, ut sit principium actus. Unde omnis habitus, qui est alicujus potentiæ, ut subjecti, principaliter importat ordinem ad actum.

Ad primum ergo dicendum, quod habitus est actus quidam, inquantum est qualitas: & secundum hoc potest esse principium operationis. sed est in potentia per respectum ad operationem. unde habitus dicitur *actus primus*, & operatio *actus secundus*, ut patet in 2. de anima. (*tex.* 5. *to.* 2.)

Ad secundum dicendum, quod non est de ratione habitus, quod respiciat potentiam, sed quod respiciat naturam. Et quia natura præcedit actionem,

quam

quam respicit potentia, ideo prior species qualitatis ponitur habitus, quam potentia.

Ad tertium dicendum, quod sanitas dicitur *habitus*, vel *habitualis dispositio* in ordine ad naturam, sicut dictum est: (*in corp. art.*) inquantum tamen natura est principium actus, ex consequenti importat ordinem ad actum. Unde Phil. dicit in 10. de historia animalium, (*cap. 1. circa princ. to. 4.*) quod *homo dicitur esse sanus, vel membrum aliquod, quando potest facere operationem sani*. Et est simile in aliis.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a scripturis, & Aug. insinuatum, quod habitus importat ordinem ad actum. A Divo Augustino quidem, ut *in argum. cont.* A scripturis vero per hoc, quod postquam de habitu mentio facta fuerat per ly *qualis terrenus, tales & terreni*, ut supra *articulo secundo appendic.* mox cum illatione subjungitur primæ Corinth. decimoquinto. *Igitur, sicut portavimus imaginem terreni, portemus & imaginem cælestis*. Hoc est. Sicut operati fuimus peccata, operemur nunc secundum virtutes. Patet enim hic, maxime illatione adjuncta, quod habitus est, quo operamur, & consequenter, quod habitus importat ordinem ad actum. Nam portare dicit operationem, & actum. Vide *articul. prim. appendic. & articul. secund. appendic. Secundo* vides: quomodo ex his bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, & confirmetur.

ARTICULUS IV. 270

Utrum sit necessarium esse habitum.

Ver. q. 20. ar. 2. cor. & ver. q. 1. ar. 1. cor. & ad 11. & 13. & qu. 2. ar. 2. corp.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod non sit necessarium esse habitum. Habitus enim sunt, quibus aliquid disponitur bene, vel male ad aliquid, sicut dictum est: (*ar. 2. hu. qu.*) Sed per suam formam aliquid bene, vel male disponitur: nam secundum formam aliquid est bonum, sicut & ens. Ergo nulla necessitas est habituum.

2. Præterea. Habitus importat ordinem ad actum: Sed

Sed potentia importat principium actus sufficienter; nam & potentiæ naturales absque habitibus sunt principia actuum. Ergo non fuit necessarium habitus esse.

3. Præterea. Sicut potentia se habet ad bonum, & ad malum, ita & habitus: & sicut potentia non semper agit, ita nec habitus. Existentibus igitur potentiis, superfluum fuit habitum esse.

Sed Contra est, quod *habitus sunt perfectiones quædam*, ut dicitur in 7. Physic. (*tex.* 17. *to.* 2.) Sed perfectio est maxime necessaria rei, cum habeat rationem finis. Ergo necessarium fuit habitus esse.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*ar.* 2. *&* 3. *hu. qu.*) habitus importat dispositionem quandam in ordine ad naturam rei, & operationem, vel finem ejus, secundum quam bene, vel male aliquid ad alterum † *Al. ad hunc* † disponitur.

Ad hoc autem quod aliquid indigeat disponi ad alterum, *tria* requiruntur. *Primo* quidem, ut id quod disponitur, sit alterum ab eo, ad quod disponitur; & sic se habeat ad ipsum, ut potentia ad actum. Unde si aliquid sit, cujus natura non sit composita ex potentia, & actu, & cujus substantia sit sua operatio, & ipsum sit propter seipsum, ibi habitus, vel dispositio locum non habet; sicut patet in Deo. *Secundo* requiritur, quod id quod est in potentia ad alterum, possit pluribus modis determinari & ad diversa. Unde si aliquid sit in potentia ad alterum, ita tamen quod non sit in potentia nisi ad ipsum, ibi dispositio, & habitus locum non habet: quia tale subjectum ex sua natura habet debitam habitudinem ad talem actum. Unde si corpus cœleste sit compositum ex materia, & forma, cum illa materia non sit in potentia ad aliam formam, ut in 1. dictum est, (*q.* 66. *ar.* 2.) non habet ibi locum dispositio, vel habitus ad formam, aut etiam ad operationem: quia natura cœlestis corporis non est in potentia nisi ad unum motum determinatum. *Tertio* requiritur, quod plura concurrant ad disponendum subjectum ad unum eorum, ad quæ est in potentia, quæ diversis modis commensurari possunt; ut sic disponatur bene, vel male ad formam, & ad operationem. Unde qualitates simplices elementorum, quæ secundum unum modum determinatum naturis elementorum conveniunt, non dicimus *dispositiones*, vel *habitus*, sed *simplices qualitates*. Dicimus autem *dispositiones*, vel

vel *habitus* sanitatem, pulchritudinem; & alia hujusmodi, quæ important quandam commensurationem plurium, quæ diversis modis commensurari possunt. Propter quod Philosoph. dicit in 5. Metaph. (*tex.* 25. *to.* 3.) quod *habitus est dispositio*: & dispositio est *ordo habentis partes, vel secundum locum, vel secundum potentiam, vel secundum speciem*, ut supra dictum est. (*art.* 1. *hu. qu. ad* 3.)

Quia igitur multa sunt entium, ad quorum naturas, & operationes necesse est plura concurrere, quæ diversis modis commensurari possunt, ideo *necesse est habitus esse*.

Ad primum ergo dicendum, quod per formam perficitur natura rei. sed oportet, quod in ordine ad ipsam formam disponatur subjectum aliqua dispositione; ipsa tamen forma ordinatur ulterius ad operationem, quæ est vel finis, vel via in finem. Et si quidem habeat forma determinate unam tantum operationem determinatam, nulla alia dispositio requiritur ad operationem præter ipsam formam: Si autem sit talis forma, quæ possit diversimode operari, sicut est anima, oportet quod disponatur ad suas operationes per aliquos habitus.

Ad secundum dicendum, quod potentia quandoque se habet ad multa: & ideo oportet, quod aliquo alio determinetur. Si vero sit aliqua potentia, quæ non se habet ad multa, non indiget habitu determinante, ut dictum est. (*in cor. art.*) & propter hoc vires naturales non agunt operationes suas mediantibus aliquibus habitibus; quia secundum seipsas sunt determinatæ ad unum.

Ad tertium dicendum, quod non idem habitus se habet ad bonum, & malum, sicut infra patebit. (*q.* 54. *ar.* 3.) eadem autem potentia se habet ad bonum, & malum: & ideo necessarii sunt habitus, ut potentiæ determinentur ad bonum.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito a scripturis, & Philos. insinuatum fuisse, quod necesse est, habitus esse, scilicet ad hoc, ut potens diversimode operari disponatur per eos ad suas operationes determinate. A Philos. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod David volens ostendere, se non posse operationem bellicam exequi modo illo, quo a Saul desiderabatur, dixit 1. Reg. 17. *Non habeo usum*. Hoc est habitum, qui ex consuetudine fit, non

non habeo ad faciendum sic. Unde scriptura, quasi volens assignare causam negati habitus, præmiserat de David ly. *Non enim habebat consuetudinem*. Monstravit ergo per dictum suum David, quod necessarii sunt habitus ad faciendum operationes, ad quas determinate non se habet homo per naturam, ut de viribus naturalibus dicitur in resp. *ad secundum*. Item per hoc, quod dicitur 1. ad Tit. *Oportet episcopum esse amplectentem eum, qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem; ut potens sit exhortari in doctrina sana, & eos, qui contradicunt, arguere*. Constat enim, quod habere doctrinam, idest scientiam, est habitus, secundum *Phil.* 3. *de anima*, & quod exhortari, atque arguere, sunt operationes determinatæ: & quod ly *oportet*, dicit necessitatem. Est ergo illud, ac si aperte dixisset Apostolus. Habitus scientificus est necessarius ei, qui vult fideliter exequi has operationes, scilicet exhortari in doctrina sana, & contradicentes, ut decet, arguere. Per quod suum dictum scholasticis acutis, a simili, universaliter concludendum reliquit, quod habitus dari, necessum est. Hæc quoque eadem auctoritas, juxta alium sensum ibi inclusum, intellecta facit ad appendicem articuli *tertii*. Patet siquidem ex illa sensus hic, scilicet, quod habitus dicit ordinem ad actum. Nam esse scientem, est habitus, & hoc ordinatur ad istos actus, scilicet exhortari, arguere. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis, doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUÆSTIO L.

De Subjecto habituum, in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de Subjecto habituum.

Et circa hoc quæruntur sex.

Primo. Utrum in corpore sit aliquis habitus.
Secundo. Utrum anima sit subjectum habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam.
Tertio. Utrum in potentiis sensitivæ partis possit esse aliquis habitus.
Quarto. Utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus.
Quinto. Utrum in voluntate sit aliquis habitus.
Sexto. Utrum in substantiis separatis.

AR.

ARTICULUS I. 271

Utrum in corpore sit aliquis habitus.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod in corpore non sit aliquis habitus. Ut enim Commentator dicit in 3. de anima, (*comment.* 18.) *Habitus est, quo quis agit; cum voluerit:* Sed actiones corporales non subjacent voluntati, cum sint naturales. Ergo in corpore non potest esse aliquis habitus.

2. Præterea. Omnes dispositiones corporales sunt facile mobiles: Sed habitus est qualitas difficile mobilis. Ergo nulla dispositio corporalis potest esse habitus.

3. Præterea. Omnes dispositiones corporales subjacent alterationi: Sed alteratio non est nisi in tertia specie qualitatis, quæ dividitur contra habitum. Ergo nullus habitus est in corpore.

Sed Contra est, quod Philos. in Prædicamentis (*cap. de qual. to.* 1.) sanitatem corporis, vel infirmitatem insanabilem, *habitum* nominari dicit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q. præc. ar.* 2. 3. & 4.) habitus est quædam dispositio alicujus subjecti existentis in potentia, vel ad formam, vel ad operationem.

Secundum ergo quod habitus importat dispositionem ad operationem, nullus habitus est principaliter in corpore, sicut in subjecto. Omnis enim operatio corporis est aut a naturali qualitate corporis, aut est ab anima movente corpus. Quantum igitur ad illas operationes, quæ sunt a natura, non disponitur corpus per aliquem habitum: quia virtutes naturales sunt determinatæ ad unum. Dictum est autem, (*quæst. præc. art.* 4.) quod habitualis dispositio requiritur, ubi subjectum est in potentia ad multa. Operationes vero, quæ sunt ab anima per corpus, principaliter quidem sunt ipsius animę, secundario vero ipsius corporis. Habitus autem proportionantur operationibus. Unde *ex similibus actibus similes habitus causantur*, ut dicitur in 2. Ethicor. (*cap.* 1. & 2. *tom.* 5.) Et ideo dispositiones ad tales operationes principaliter sunt in anima; in corpore vero possunt esse secundario: inquantum scilicet corpus disponitur, & habilitatur ad prompte deserviendum operationibus animæ.

Si vero loquamur de dispositione subjecti ad formam, sic habitualis dispositio potest esse in corpore,

quod

quod comparatur ad animam, sicut subjectum ad formam. Et hoc modo sanitas, & pulchritudo, & hujusmodi *habituales dispositiones* dicuntur: Non tamen perfecte habent rationem habituum; quia causæ eorum ex sua natura de facili transmutabiles sunt.

Alexander vero posuit nullo modo habitum, vel dispositionem primæ speciei esse in corpore, ut Simplicius refert in comm. Prædic. (*in cap. de qualit.*) sed dicebat, primam speciem qualitatis pertinere tantum ad animam: & quod Aristotel. inducit in Prædicamentis de sanitate, & ægritudine, non inducit, quasi pertineant ad primam speciem qualitatis, sed per modum exempli: ut sit sensus, quod sicut ægritudo, & sanitas possunt esse facile, vel difficile mobiles; ita etiam qualitates primæ speciei, quæ dicuntur *habitus*, & *dispositio*. Sed hoc patet esse contra intentionem Aristotelis: tum quia eodem modo loquendi utitur exemplificando de sanitate, & ægritudine, & de virtute, & de scientia: tum quia in 7. Phys. (*te. 17. co. 2.*) ponit expresse inter habitus pulchritudinem, & sanitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de habitu, secundum quod est dispositio ad operationem; & de actibus corporis, qui sunt a natura, non autem de his, qui sunt ab anima, quorum principium est voluntas.

Ad secundum dicendum, quod dispositiones corporales non sunt simpliciter difficile mobiles propter mutabilitatem corporalium causarum: Possunt tamen esse difficile mobiles per comparationem ad tale subjectum; quia scilicet tali subjecto durante, amoveri non possunt: Vel quia sunt difficile mobiles per comparationem ad alias dispositiones. Sed qualitates animæ sunt simpliciter difficile mobiles propter immobilitatem subjecti. Et ideo non dicit, quod sanitas difficile mobilis simpliciter sit habitus, sed quod est *ut habitus*, sicut in Græco habetur: Qualitates autem animæ dicuntur simpliciter *habitus*.

Ad tertium dicendum, quod dispositiones corporales, quæ sunt in prima specie qualitatis, ut quidam posuerunt, differunt a qualitatibus tertiæ speciei in hoc, quod qualitates tertiæ speciei sunt ut *in fieri*, & ut in motu: unde dicuntur *passiones*, vel *passibiles qualitates*: quando autem jam pervenerint ad perfectum, quasi ad speciem, tunc jam sunt in prima specie qualitatis. Sed hoc improbat Simplicius in comment. Prædicament. (*cap. de*

qua-

qualit.) quia secundum hoc calefactio esset in tertia specie qualitatis ; calor autem in prima : Aristot. autem ponit calorem in tertia. Unde Porphyrius dicit (sicut Simplicius ibidem refert) quod *passio*, vel *passibilis qualitas*, & *dispositio*, & *habitus* differunt in corporibus secundum intensionem, & remissionem. Quando enim aliquid recipit caliditatem secundum calefieri tantum, non autem ut calefacere possit, tunc est *passio*, si sit cito transiens, vel *passibilis qualitas*, si sit manens : Quando autem jam ad hoc perducitur, quod potest etiam alterum calefacere, tunc est *dispositio*: Si autem ulterius intantum confirmetur, quod sit difficile mobilis, tunc erit *habitus* : Ut sic *dispositio* sit quædam intensio, seu perfectio passionis, vel passibilis qualitatis, *habitus* autem dispositionis. Sed hoc improbat Simplicius, quia talis intensio, & remissio non important diversitatem ex parte ipsius formæ, sed ex diversa participatione ipsius subjecti : Et ita non diversificarentur per hoc species qualitatis.

Et ideo aliter dicendum est, quod, sicut supra dictum est, (*quæst.* 49. *a.* 2. *ad* 1.) commensuratio ipsarum qualitatum passibilium, secundum convenientiam ad naturam, habet rationem *dispositionis*: Et ideo facta alteratione circa ipsas qualitates passibiles, quæ sunt *calidum*, *frigidum*, *humidum*, & *siccum*, fit ex consequenti alteratio secundum ægritudinem, & sanitatem : Primo autem, & per se non est alteratio secundum hujusmodi habitus, & dispositiones.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem & ostendas, & in vero sensu intelligas, merito insinuatum a scripturis, & Philosopho esse, quod habitus aliqui sunt in corp. A Philosoph. quidem, ut *in arg. contr.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Deut. 34. *Moyses* 120. *annorum erat, quando mortuus est, non caligavit oculus ejus, nec dentes illius moti sunt.* Item per hoc, quod Caleb dicit Josue c. 14. *Hodie* 85. *annorum sum, sic valens, ut eo valebam tempore, quando ad explorandum missus sum*, idest quando eram 45. annorum illius in me temporis fortitudo usque hodie perseverat, tam ad bellandum, quam ad gradiendum. Ac si scripturæ scholastica lingua dicant, quod ex tanta, tamquam longæva & sanitate, & sensuum viva-

vivacitate utriusque horum virorum patet, aliquem habitum in corpore inveniri. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, &c.

ARTICULUS II. 272

Utrum anima sit subjectum habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam.

1. d. 26. a. 3. ad 4. & 5.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod habitus sint in anima magis secundum essentiam, quam secundum potentiam. Dispositiones enim, & habitus dicuntur in ordine ad naturam, ut dictum est: (*q.* 49. *a.* 3.) Sed natura magis attenditur secundum essentiam animæ, quam secundum potentias; quia anima secundum suam essentiam est natura corporis talis, & forma ejus. Ergo habitus sunt in anima secundum ejus essentiam, & non secundum potentiam.

2. Præterea. Accidentis non est accidens; habitus autem est quoddam accidens: Sed potentiæ animæ sunt de genere accidentium, ut in primo dictum est. (*q.* 77. *art.* 1.) Ergo habitus non est in anima ratione suæ potentiæ.

3. Præterea. Subjectum est prius eo, quod est in subjecto: Sed habitus, cum pertineat ad primam speciem qualitatis, est prior, quam potentia, quæ pertinet ad secundam speciem. Ergo habitus non est in potentia animæ, sicut in subjecto.

Sed Contra est, quod Philos. in 1. Ethic. (*cap. ult. tom.* 5.) ponit diversos habitus in diversis partibus animæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q.* 49. *art.* 2. & 3.) habitus importat dispositionem quandam in ordine ad naturam, vel ad operationem.

Si ergo accipiatur habitus, secundum quod habet ordinem ad naturam, sic non potest esse in anima, si tamen de natura humana loquamur: quia ipsa anima est forma completiva humanæ naturæ. Unde secundum hoc magis potest esse aliquis habitus, vel dispositio in corpore per ordinem ad animam, quam in anima per ordinem ad corpus. Sed *si loquamur de aliqua superiori natura, cujus homo potest esse particeps*, secundum illud 2. Pet. 1. *Ut simus consortes naturæ divinæ*, sic nihil prohibet, *in anima*

ma secundum suam essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam, ut infra dicetur. (*q.* 110. *a.* 4.)

Si vero accipiatur habitus in ordine ad operationem, sic maxime habitus inveniuntur in anima, inquantum anima non determinatur ad unam operationem, sed se habet ad multas; quod requiritur ad habitum, ut supra dictum est. (*q.* 49. *ar.* 4.) Et quia anima est principium operationum per suas potentias, ideo *secundum hoc habitus sunt in anima secundum suas potentias*.

Ad primum ergo dicendum, quod essentia animæ pertinet ad naturam humanam, non sicut subjectum disponendum ad aliquid aliud, sed sicut forma, & natura, ad quam aliquis disponitur.

Ad secundum dicendum, quod accidens per se non potest esse subjectum accidentis. Sed quia etiam in ipsis accidentibus est ordo quidam, subjectum, secundum quod est sub uno accidente, intelligitur esse subjectum alterius. Et sic dicitur unum accidens esse subjectum alterius, ut superficies coloris. Et hoc modo potest potentia esse subjectum habitus.

Ad tertium dicendum, quod habitus præmittitur potentiæ, secundum quod importat dispositionem ad naturam: potentia autem semper importat ordinem ad operationem, quæ est posterior; cum natura sit operationis principium. Sed habitus, cujus potentia est subjectum, non importat ordinem ad naturam, sed ad operationem. Unde est posterior potentia.

Vel potest dici, quod habitus præponitur potentiæ, sicut completum incompleto, & actus potentiæ. Actus enim naturaliter est prior; quamvis potentia sit prior ordine generationis, & temporis, ut dicitur in 7. & 9. Metaph. (*tex.* 13. & *seq. to.* 3.)

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, & recte intelligas, merito a scripturis, & Philosoph. fuisse insinuatum, quod habitus est in anima secundum potentiam. A Philos. quidem; ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Eccl. 8. *Ab ipsis disces sapientiam, & doctrinam intellectus*. Constat enim & quod sapientia est habitus (ut ex 3. *de ani.* habetur) & quod intellectus est potentia animæ humanæ. Dum ergo scriptura per ly *sapientiam intellectus*, monstrat, quod sapientia est in intellectu, ipsa quasi scholastice

ftice' loquens dicit ; Habitus eft in anima fecundum potentiam , non fecundum effentiam . Alioquin magis dixiffet ly fapientiam animæ humanæ, quam ly *fapientiam intellectus* . *Secundo* vides : quomodo , &c.

ARTICULUS III. 273

Utrum in potentiis fenfitivæ partis poffit effe aliquis habitus .

3. *d.* 23. *quæft.* 1. *art.* 1. *c.* & *d.* 33. *quæft.* 2. *art.* 4. *Et veri. qu.* 1. *art.* 1. *cor.*

AD Tertium fic proceditur . Videtur , quod in potentiis fenfitivæ partis non poffit effe aliquis habitus . Sicut enim potentia nutritiva pars eft irrationalis, ita & fenfitiva: Sed in potentiis nutritivæ partis non ponitur, aliquis habitus . Ergo nec in potentiis fenfitivæ partis aliquis habitus debet poni.

2. Præterea. Senfitivæ partes funt communes nobis, & brutis : Sed in brutis non funt aliqui habitus; quia non eft in eis voluntas, quæ in definitione habitus ponitur, ut fupra dictum eft. (*qu. præc. art.* 3.) Ergo in potentiis fenfitivis non funt aliqui habitus.

3. Præterea. Habitus animæ funt fcientiæ, & virtutes : & ficut fcientia refertur ad vim apprehenfivam, ita virtus ad vim appetitivam: Sed in potentiis fenfitivis non funt aliquæ fcientiæ ; cum fcientia fit univerfalium , quæ vires fenfitivæ apprehendere non poffunt. Ergo etiam nec habitus virtutum in partibus fenfitivis effe poffunt.

Sed Contra eft , quod Philof. dicit in 3. Ethicor. (*cap.* 10. *in prin. to.* 5.) quod *aliquæ virtutes*, fcilicet temperantia , & fortitudo , *funt irrationabilium partium* .

Refpondeo dicendum , quod vires fenfitivæ *dupliciter* poffunt confiderari : *Uno modo*, fecundum quod operantur ex inftinctu naturæ: *Alio modo*, fecundum quod operantur ex imperio rationis.

Secundum igitur quod operantur ex inftinctu naturæ, fic ordinantur ad unum , ficut & natura. Et ideo , *ficut in potentiis naturalibus non funt aliqui habitus*, *ita etiam nec in potentiis fenfitivis*, *fecundum quod ex inftinctu naturæ operantur*.

Secundum vero quod operantur ex imperio rationis , fic ad diverfa ordinari poffunt. Et *fic poffunt*

in eis

in eis esse aliqui habitus, quibus bene, aut male ad aliquid disponuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod vires nutritivæ partis non sunt natæ obedire imperio rationis. & ideo non sunt in eis aliqui habitus. Sed vires sensitivæ natæ sunt obedire imperio rationis. & ideo in eis esse possunt aliqui habitus. Nam secundum quod obediunt rationi, quodammodo *rationales* dicuntur, ut in 1. Ethicorum (*c. ult. tom.* 5.) dicitur.

Ad secundum dicendum, quod vires sensitivæ in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis: sed si sibi relinquantur bruta animalia, operantur ex instinctu naturæ. Et sic in brutis animalibus non sunt aliqui habitus ordinati ad operationes: Sunt tamen in eis aliquæ dispositiones in ordine ad naturam; ut sanitas, & pulchritudo. Sed quia bruta animalia a ratione hominis per quandam consuetudinem disponuntur ad aliquid operandum sic, vel aliter, hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodo poni possunt. Unde August. dicit in lib. 83. QQ. ((*q. 36. non longe a princ. to.* 4.) quod *videmus immanissimas bestias a maximis voluptatibus abstinere dolorum metu; quod cum in earum consuetudinem vertitur, domitæ, & mansuetæ vocantur*. Deficit tamen ratio habitus quantum ad usum voluntatis: quia non habent dominium utendi, vel non utendi; quod videtur ad rationem habitus pertinere. Et ideo, proprie loquendo, in eis habitus esse non possunt.

Ad tertium dicendum, quod *appetitus sensitivus natus est moveri ab appetitu rationali*, ut dicitur in 3. de anima: (*tex.* 57. *tom.* 2.) sed vires rationales apprehensivæ natæ sunt accipere a viribus sensitivis. Et ideo magis convenit, quod habitus sint in viribus sensitivis appetitivis, quam in viribus sensitivis apprehensivis; cum in viribus sensitivis appetitivis non sint habitus, nisi secundum quod operantur ex imperio rationis: Quamvis etiam in ipsis interioribus viribus sensitivis apprehensivis possunt poni aliqui habitus, secundum quos homo sit bene memorativus, vel cogitativus, vel imaginativus. Unde etiam Philos. dicit cap. 2. de memoria, (*& reminisc. a med. tom.* 2.) quod *consuetudo multum operatur ad bene memorandum*: quia etiam istæ vires moventur ad operandum ex imperio rationis: Vires autem apprehensivæ exteriores, ut visus, & auditus, & hujusmodi, non sunt susceptivæ aliquorum habituum: sed secundum dispositionem suæ naturæ ordinantur ad

ad ſuos actus determinatos; ſicut & membra corporis, in quibus non ſunt habitus, ſed magis in viribus imperantibus motum ipſorum.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem & oſtendas, & recte intelligas, merito inſinuatum eſſe a ſcripturis, & Phil. quod in potentiis ſenſitivis poſſunt eſſe aliqui habitus. A Philoſopho quidem: ut *in arg. contr.* A ſcripturis autem per hoc, quod ponunt; fortitudinem eſſe in viribus ſenſitivis, & temperantiam. De fortitudine enim Eleazari referunt, quod ipſe in tormentis poſitus dixit 2. Machab. 6. *Domine tu ſcis, quia, cum a morte poſſem liberari, duros corporis ſuſtineo dolores: ſecundum animam vero propter timorem tuum libenter hæc patior*. Ubi vides; vires ſenſitivas operari ex imperio rationis, ſuſtinendo dolores per habitum fortitudinis. Quod ſi ex inſtinctu naturæ operarentur, liberationem a morte acceptaſſent, ſine habitu prædicto. De temperantia autem Suſannæ recitant, quod ipſa inter bella concupiſcentiæ dixit Dan. 13. *Anguſtiæ mihi ſunt undique, ſi enim hoc egero*, &c. *Sed melius eſt mihi, abſque opere incidere in manus hominum, quam peccare in conſpectu Domini*. Ubi vides, vires ſenſitivas operari ex imperio rationis, recuſando delectationem veneream, etiam cum periculo mortis violentæ, per habitum temperantiæ. Quod, ſi vires ipſæ ſecundum inſtinctum naturæ operatæ fuiſſent, in delectationem illam conſenſiſſent abſque habitu temperantiæ. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene, &c.

ARTICULUS IV. 274

Utrum in ipſo intellectu ſit aliquis habitus.

Inf. quæſt. 51. art. 3. c. & qu. 53. art. 3. c. Et quæſt. 56. art. 5. & qu. 67. ar. 2. cor. & ver. qu. 20. artic. 2. cor.

Ad Quartum ſic proceditur. Videtur, quod in intellectu non ſint aliqui habitus. Habitus enim operationibus conformantur, ut dictum eſt: (*ar. 2. hujus quæſt.*) Sed operationes hominis ſunt communes animæ, & corpori, ut dicitur in 1. de anima. (*text. 64. & ſeq. tom. 2.*) Ergo & habitus: Sed intellectus non eſt actus corporis, ut dicitur in 3. de

 ani-

anima. (*tex. 6. tom. 2.*) Ergo intellectus non est subjectum alicujus habitus.

2. Præterea. *Omne, quod est in aliquo, est in eo per modum ejus, in quo est*: Sed id quod est forma sine materia, est actus tantum; quod autem est compositum ex forma, & materia, habet potentiam, & actum simul. Ergo in eo, quod est forma tantum, non potest esse aliquid, quod sit simul in potentia, & actu, sed solum in eo, quod est compositum ex materia, & forma: Sed intellectus est forma sine materia. Ergo habitus, qui habet potentiam simul cum actu, quasi medium inter utrumque existens, non potest esse in intellectu, sed solum in conjuncto, quod est compositum ex anima, & corpore.

3. Præterea. Habitus est *dispositio, secundum quam aliquis bene, vel male disponitur ad aliquid*, ut dicitur in 5. Metaph. (*tex. 25. to. 3.*) Sed quod aliquis bene, vel male sit dispositus ad actum intellectus, provenit ex aliqua corporis dispositione. unde etiam in 2. de anima (*tex. 94. to. 2.*) dicitur, quod *molles carne bene aptos mente videmus*. Ergo habitus cognoscitivi non sunt in intellectu, qui est separatus, sed in aliqua potentia, quæ est actus alicujus partis corporis.

Sed Contra est, quod Philosophus in 6. Ethicor. (*cap. 2. 3. & 10. to. 5.*) ponit *scientiam*, & *sapientiam*, & *intellectum*, qui est habitus principiorum, in ipsa intellectiva parte animæ.

Respondeo dicendum, quod circa habitus cognoscitivos diversimode sunt aliqui opinati. *Quidam* enim ponentes intellectum possibilem esse unum in omnibus hominibus, coacti sunt ponere, quod habitus cognoscitivi non sunt in ipso intellectu, sed in viribus interioribus sensitivis. Manifestum est enim, quod homines in habitibus diversificantur. unde non possunt habitus cognoscitivi directe poni in eo, quod unum numero existens est omnibus hominibus commune. Unde, si intellectus possibilis sit unus numero omnium hominum, habitus scientiarum, secundum quos homines diversificantur, non poterunt esse in intellectu possibili, sicut in subjecto; sed erunt in viribus interioribus sensitivis, quæ sunt diversæ in diversis.

Sed ista positio *primo* quidem est contra intentionem Aristotelis. Manifestum est enim, quod vires sensitivæ non sunt rationales per essentiam, sed solum per participationem, ut dicitur in 1. Ethicor. (*cap. ult. tom. 5.*) Philosophus autem ponit intelle-

ctuales virtutes, quæ sunt sapientia, scientia, & intellectus, in eo quod est rationale per essentiam. Unde non sunt in viribus sensitivis, sed in ipso intellectu. Expresse etiam dicit in 3. de anima, (*tex.* 8. & 18. *tom.* 2.) quod *intellectus possibilis, cum fiat singula*, idest cum reducatur in actum singulorum per species intelligibiles, *tunc fit secundum actum*, eo modo quo sciens dicitur esse in actu: quod quidem accidit, cum aliquis possit operari per seipsum, scilicet considerando. Est quidem igitur & tunc potentia quodammodo, non tamen simpliciter, *ut ante addiscere, aut invenire*. Ipse ergo intellectus possibilis est, in quo est habitus scientiæ, quo potest considerare etiam cum non considerat. *Secundo* etiam hæc positio est contra rei veritatem. Sicut enim ejus est potentia, cujus est operatio: ita etiam ejus est habitus, cujus est operatio: Intelligere autem, & considerare est proprius actus intellectus. Ergo & habitus, quo consideratur, est proprie in ipso intellectu.

Ad primum ergo dicendum, quod *quidam* dixerunt, ut Simplicius refert in comment. Prædicam. (*cap. de qualit.*) quod quia *omnis operatio hominis est quodammodo conjuncti*, ut Philosophus dicit in 1. de anima; (*tex.* 64. & *seq. tom.* 2.) ideo nullus habitus est animæ tantum, sed conjuncti. Et per hoc sequitur, quod nullus habitus sit in intellectu, cum intellectus sit separatus, ut ratio proposita procedebat.

Sed ista ratio non cogit. Habitus enim non est dispositio objecti ad potentiam, sed magis dispositio potentiæ ad objectum. Unde habitus oportet quod sit in ipsa potentia, quæ est principium actus, non autem in eo, quod comparatur ad potentiam, sicut objectum. Ipsum autem intelligere non dicitur commune esse animæ, & corpori, nisi ratione phantasmatis, ut dicitur in 1. de anima. (*ex tex.* 66. *to.* 2.) Patet autem, quod phantasma comparatur ad intellectum possibilem, ut objectum, ut dicitur in 3. de anima. (*tex.* 3. & 39. *to.* 2.) Unde relinquitur, quod habitus intellectivus sit principaliter ex parte ipsius intellectus, non autem ex parte phantasmatis, quod est commune animæ, & corpori.

Et ideo dicendum est, quod intellectus possibilis est subjectum habitus. Illi enim competit esse subjectum habitus, quod est in potentia ad multa. & hoc maxime competit intellectui possibili. Unde intellectus possibilis est subjectum habituum intellectualium.

Ad secundum dicendum, quod sicut potentia ad esse sensibile convenit materiæ corporali; ita potentia ad esse intelligibile convenit intellectui possibili. Unde nihil prohibet, in intellectu possibili esse habitum, qui est medius inter puram potentiam, & actum perfectum.

Ad tertium dicendum, quod quia vires apprehensivæ interius præparant intellectui possibili proprium objectum, ideo ex bona dispositione harum virium, ad quam cooperatur bona dispositio corporis, redditur homo habilis ad intelligendum. Et sic habitus intellectivus secundario potest esse in istis viribus. Principaliter autem est in intellectu possibili.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a scripturis, & Philosopho esse; quod habitus aliqui sunt in intellectu. A Philosopho quidem, ut *in argum. cont.* A scripturis vero per hoc: quod dicitur secundo Machabæor. 15. *Oniam manus protendentem orasse pro omni populo Judæorum.* Iste si quidem Onias fuerat jam defunctus, & ideo sola ipsius anima vivebat, quæ ad Deum pro populo orabat, licet in corpore assumpto tunc apparuisset. Cum igitur orare sit actus intellectivæ partis, 2. 2. *quæst.* 83. *articul.* 1. præsupponens scientiam petendorum a Deo, cum oratio sit oris ratio, & petitio decentium ab ipso, patet, quod talis scientia est in intellectu, & consequenter, quod scriptura ibi, tanquam scholastice loquens, breviter ait: Habitus aliquis est in intellectu. Nam scientia est habitus. Item per scripturam Ecclesiasticam allegatam, *art.* 2. *append. Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis, doctrina præsens, &c.

A R T I C U L U S V. 275

Utrum in voluntate sit aliquis habitus.

Sup. q. 49. *a.* 4. *&* 2. *d.* 27. *a.* 1. *ad* 2. *&* 3. *d.* 23. *q.* 1. *a.* 1. *cor. & d.* 27. *qu.* 2. *ar.* 3. *ad* 5. *& ver. qu.* 20. *ar.* 2. *corp. & ver. qu.* 1. *a.* 1. *corp.*

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod in voluntate non sit aliquis habitus. Habitus enim qui in intellectu sunt, sunt species intelligibiles, quibus intelligit actu: Sed voluntas non operatur

per

per aliquas species. Ergo voluntas non est subjectum alicujus habitus.

2. Præterea. In intellectu agente non ponitur aliquis habitus, sicut in intellectu possibili; quia est potentia activa: Sed voluntas est maxime potentia activa, quia movet omnes potentias ad suos actus, ut supra dictum est. (*q. 9. ar. 1.*) Ergo in ipsa non est aliquis habitus.

3. Præterea. In potentiis naturalibus non est aliquis habitus; quia ex sua natura sunt ad aliquid determinatæ: Sed voluntas ex sua natura ordinatur ad hoc quod tendat in bonum ordinatum a ratione. Ergo in voluntate non est aliquis habitus.

Sed Contra est, quod justitia est habitus quidam: Sed justitia est in voluntate. est enim *justitia habitus quidam, secundum quem aliqui volunt, & operantur justa*, ut dicitur in 5. Ethic. (*cap. 1. in prin. to. 5.*) Ergo voluntas est subjectum alicujus habitus.

Respondeo dicendum, quod omnis potentia, quæ diversimode potest ordinari ad agendum, indiget habitu, quo bene disponatur ad suum actum. Voluntas autem, cum sit potentia rationalis, diversimode potest ad agendum ordinari. Et ideo *oportet in voluntate aliquem habitum ponere, quo bene disponatur ad suum actum*. Ex ipsa etiam ratione habitus apparet, quod habet quendam principalem ordinem ad voluntatem, prout *habitus est, quo quis utitur, cum voluerit*, ut supra dictum est. (*qu. præc. ar. 3.*)

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in intellectu est aliqua species, quæ est similitudo objecti; ita oportet in voluntate, & in qualibet vi appetitiva esse aliquid, quo inclinetur in suum objectum; cum nihil aliud sit actus appetitivæ virtutis, quam inclinatio quædam, ut supra dictum est. (*qu. 6. ar. 4. & qu. 22. ar. 2.*) Ad ea ergo, ad quæ sufficienter inclinatur per naturam ipsius potentiæ, non indiget aliqua qualitate inclinante. Sed quia necessarium est ad finem humanæ vitæ, quod vis appetitiva inclinetur ad aliquid determinatum, ad quod non inclinatur ex natura potentiæ, quæ se habet ad multa, & diversa, ideo necesse est, quod in voluntate, & in aliis viribus appetitivis sint quædam qualitates inclinantes, quæ dicuntur *habitus*.

Ad secundum dicendum, quod intellectus agens est agens tantum, & nullo modo patiens: sed voluntas, & quælibet vis appetitiva est *movens, & motum*, ut dicitur in 3. de anima. (*tex. 54. tom. 2.*) Et ideo non est similis ratio de utroque: nam *esse*

susceptivum habitus convenit ei, quod est quodammodo in potentia.

Ad tertium dicendum, quod voluntas ex ipsa natura potentiæ inclinatur in bonum rationis: Sed quia hoc bonum multipliciter diversificatur, necessarium est, ut ad aliquod determinatum bonum rationis voluntas per aliquem habitum inclinetur, ad hoc quod sequatur promptior operatio.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito a scripturis, & Philosopho fuisse insinuatum, quod in voluntate est aliquis habitus. A Philosopho quidem: ut *in arg. contr.* A scripturis autem per hoc, quod dicitur Luc. secundo, *hominibus bonæ voluntatis*. Et secundæ Corin. 5. *Bonam voluntatem habemus*. Et Philipp. 1. *Quidam propter bonam voluntatem Christum prædicant*. Constat enim, quod voluntas non est bona, si rectitudine careat, & quod rectitudinem non habet, si careat justitia, quam etiam non habet, si careat virtute, constat, quod virtus est habitus, *quæst. 55. ar. 1. 3. 4.* Ex eo igitur, quod scripturæ bonitatem in voluntate collocant, ut vidimus, relinquunt scholasticis Theologis concludendum, in voluntate aliquem habitum esse. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis, doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS VI. 276.

Utrum in Angelis sit aliquis habitus.

Inf. q. 51. ar. 1. corp.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod in angelis non sint habitus. Dicit enim Maximus commentator Dionys. in 7. cap. de cœl. hier. (*parum a princ.*) *Non convenit arbitrari virtutes intellectuales* (idest spirituales) *more accidentium, quemadmodum & in nobis sunt, in divinis intellectibus* (scilicet angelis) *esse, ut aliud in alio sit, sicut in subjecto. accidens enim omne illinc repulsum est*. Sed omnis habitus est accidens. Ergo in angelis non sunt habitus.

2. Præterea. Sicut Dion. dicit in c. 4. de cœl. hier. (*parum a princ.*) *Sanctæ cælestium essentiarum dispositiones super omnia alia Dei bonitatem participant*:

cipant : Sed ſemper quod eſt per ſe , eſt prius , & potius eo, quod eſt per aliud . Ergo angelorum eſſentiæ per ſeipſas perficiuntur ad conformitatem Dei . Non ergo per aliquos habitus . Et hæc videtur eſſe ratio Maximi , qui ibidem (*loc. citat.*) ſubdit . *Si enim hoc eſſet , non utique maneret in ſemetipſa harum eſſentia , nec deificari per ſe , quantum foret poſſibile, valuiſſet* .

3. Præterea . Habitus eſt diſpoſitio quædam , ut dicitur in 5. Metaph. (*tex.* 25. *to.* 3.) Sed diſpoſitio, ut ibidem dicitur, *eſt ordo habentis partes* . Cum ergo angeli ſint ſimplices ſubſtantiæ , videtur quod in eis non ſint diſpoſitiones, & habitus .

Sed Contra eſt, quod Dion. dicit 7. cap. cœl. hier. (*parum a princ.*) quod *Angeli primæ hierarchiæ nominantur calefacientes*, & *Throni*, & *effuſio ſapientiæ*, *manifeſtativo deiformium ipſorum habituum nomine* .

Reſpondeo dicendum , quod quidam poſuerunt , in angelis non eſſe habitus ; ſed quod quæcunque dicuntur de eis, eſſentialiter dicuntur . Unde Maximus poſt prædicta verba, quæ induximus, (*in arg.* 2.) dicit : *Habitus earum , atque virtutes , quæ in eis ſunt , eſſentiales ſunt propter immaterialitatem* . Et hoc etiam Simplicius dicit in comment. Prædicam. (*cap. de qualit.*) *Sapientia , quæ eſt in anima , habitus eſt : quæ autem in intellectu , ſubſtantia . omnia enim , quæ ſunt divina ,* & *per ſe ſufficientia ſunt ,* & *in ſeipſis exiſtentia* .

Quæ quidem poſitio partim habet veritatem , & partim continet falſitatem. Manifeſtum eſt enim ex præmiſſis , (*qu.* 49. *ar.* 4.) quod ſubjectum habitus non eſt niſi ens in potentia . Conſiderantes igitur prædicti Commentatores , quod angeli ſunt immateriales , & quod non eſt in illis potentia materiæ , ſecundum hoc ab eis habitum excluſerunt , & omne accidens . Sed quia licet in angelis non ſit potentia materiæ, eſt tamen in eis aliqua potentia : (eſſe enim actum purum eſt proprium Dei) ideo , *inquantum invenitur in eis de potentia , intantum in eis poſſunt habitus inveniri* .

Sed quia potentia materiæ , & potentia intellectualis ſubſtantiæ non eſt unius rationis , ideo *per conſequens nec habitus unius rationis eſt utrobique* . Unde Simplicius dicit in comment. Prædicam. (*loc. ſup. cit.*) quod *habitus intellectualis ſubſtantiæ non ſunt ſimiles his , qui ſunt hic , habitibus ; ſed magis ſunt ſimiles ſimplicibus* , & *immaterialibus ſpeciebus , quas continet in ſeipſa* .

 Circa

Circa hujuſmodi tamen habitum aliter ſe habet intellectus angelicus, & aliter intellectus humanus. Intellectus enim humanus, cum ſit infimus in ordine intellectuum, eſt in potentia reſpectu omnium intelligibilium; ſicut materia prima reſpectu omnium formarum ſenſibilium. & ideo ad omnia intelligenda indiget aliquo habitu. Sed intellectus angelicus non ſe habet ſicut pura potentia in genere intelligibilium, ſed ſicut actus quidam; non autem ſicut actus purus (hoc enim ſolius Dei eſt) ſed cum permixtione alicujus potentiæ; & tanto minus habet de potentialitate, quanto eſt ſuperior. Et ideo, ut in 1. dictum eſt, (*q.* 55. *ar.* 3.) inquantum eſt in potentia, indiget perfici habitualiter per aliquas ſpecies intelligibiles ad operationem propriam: ſed inquantum eſt actu per eſſentiam ſuam poteſt aliqua intelligere, ad minus ſeipſum, & alia ſecundum modum ſuæ ſubſtantiæ, ut dicitur in libro de cauſis: (*propoſ.* 8. *&* 13. *inter op. Ariſt. tom.* 3.) & tanto perfectius, quanto eſt perfectior. Sed quia nullus angelus pertingit ad perfectionem Dei, ſed in infinitum diſtat, propter hoc ad attingendum ad ipſum Deum per intellectum, & voluntatem indiget aliquibus habitibus, tanquam in potentia exiſtens reſpectu illius puri actus. Unde Dionyſ. dicit, (*loc. cit. in arg. ſed cont.*) *habitus eorum eſſe deiformes*, quibus ſcilicet Deo conformantur. Habitus autem, qui ſunt diſpoſitiones ad eſſe naturale, non ſunt in angelis, cum ſint immateriales.

Ad primum ergo dicendum, vel quod verbum Maximi intelligendum eſt de habitibus, & accidentibus materialibus.

Ad ſecundum dicendum, quod quantum ad hoc quod convenit angelis per ſuam eſſentiam, non indigent habitu. Sed quia non ita ſunt per ſeipſos entes, quin participent ſapientiam, & bonitatem divinam, ideo inquantum indigent participare aliquid ab exteriori, intantum neceſſe eſt in eis ponere habitus.

Ad tertium dicendum, quod in angelis non ſunt partes eſſentiæ, ſed ſunt partes ſecundum potentiam; inquantum intellectus eorum per plures ſpecies perficitur, & voluntas eorum ſe habet ad plura.

APPENDIX.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem & oſtendas, & in ſenſu recto intelligas, merito a ſcri-

ſcripturis, & Dionyſio eſſe inſinuatum, quod in Angelis ſunt habitus. A S. Dionyſio quidem, ut *in argum. contra.* A ſcripturis vero per hoc, quod dicitur pſ. 23. *Quis eſt iſte rex gloriæ? Dominus virtutum ipſe eſt rex gloriæ.* Ibi enim ſecundum D. Dionyſium 7. *c. cæleſt. hierar.* Angeli inferiores per ly *Quis eſt iſte rex gloriæ?* quærunt, & a ſuperioribus reſpondentibus ly *Dominus virtutum ipſe eſt rex gloriæ*, addiſcunt. Hoc autem eorum noviter addiſcere non eſt, niſi per ſpecies intelligibiles, quæ procul dubio ſunt habitus in Angelico intellectu. Vide 1. *q.* 106. *a.* 14. & *q.* 55. *art.* 2. 3. Item per hoc, quod dicitur Iſa. 63. *Quis eſt iſte, qui venit de Edom, tinctis veſtibus de Boſra? Ego qui loquor juſtitiam.* Hic nempe ſecundum D. Dionyſium 7. *c. cæleſt.* hierar. Angeli ſuperiores per ly *Quis eſt iſte, qui venit de Edom*, interrogant de divinis myſteriis gratiæ, & Salvator noſter per ly *Ego qui loquor juſtitiam*, eos edocet. Hoc autem eorum noviter addiſcere, &c. ut ſupr. Vide 1. *q.* 57. *a.* 5. Scripturæ igitur per præmiſſas auctoritates ſuas, ſi ad ſcholaſticum idioma ſuaviter inflectantur, dicunt: Habitus ſunt & in inferioribus & in ſuperioribus Angelis. *Secundo* vides: quomodo ex iis, &c.

QUÆSTIO LI.

De cauſa habituum quantum ad generationem ipſorum, in quatuor articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de cauſa habituum. Et *Primo* quantum ad generationem ipſorum. *Secundo* quantum ad augmentum. *Tertio* quantum ad diminutionem, & corruptionem.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo. Utrum aliquis habitus ſit a natura.
Secundo. Utrum aliquis habitus ex actibus cauſetur.
Tertio. Utrum per unum actum poſſit generari habitus.
Quarto. Utrum aliqui habitus ſint in hominibus infuſi a Deo.

ARTICULUS I. 277

Utrum aliquis habitus sit a natura.

Inf. qu. 63. ar. 1. & 2. 2. qu. 47. ar. 15. & 3. d. 33. qu. 1. ar. 2. qu. 1. & ver. qu. 1. ar. 8.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod nullus habitus sit a natura. Eorum enim quæ sunt a natura, usus non subjacet voluntati: Sed *habitus est quo quis utitur, cum voluerit*, ut dicit Comment. in 3. de anima. (*comment.* 18.) Ergo habitus non est a natura.

2. Præterea. *Natura non facit per duo, quod per unum potest facere*: Sed potentiæ animæ sunt a natura. Si igitur habitus potentiarum a natura essent, habitus, & potentia essent unum.

3. Præterea. *Natura non deficit in necessariis*: Sed habitus sunt necessarii ad bene operandum, ut supra dictum est. (*q. 49. ar. 4.*) Si igitur habitus aliqui essent a natura, videtur quod natura non deficeret, quin omnes habitus necessario causaret: Patet autem hoc esse falsum. Ergo habitus non est a natura.

Sed Contra est, quod in 6. Eth. (*cap. 6. to. 5.*) inter alios habitus ponitur *intellectus principiorum*, qui est a natura. unde & principia prima dicuntur naturaliter cognita.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse naturale alicui *dupliciter*. *Uno modo* secundum naturam speciei; sicut naturale est homini esse risibile, & igni ferri sursum. *Alio modo* secundum naturam individui; sicut naturale est Socrati, vel Platoni esse ægrotativum, vel sanativum, secundum propriam complexionem. Rursus secundum utramque naturam potest dici aliquid naturale *dupliciter*: *Uno modo* quia totum est a natura: *Alio modo*, quia secundum aliquid est a natura, & secundum aliquid est ab exteriori principio: sicut cum aliquis sanatur per seipsum, tota sanitas est a natura: cum autem aliquis sanatur auxilio medicinæ, sanitas partim est a natura, partim ab exteriori principio.

Si igitur loquamur de habitu, secundum quod est dispositio subjecti in ordine ad formam, vel naturam, quolibet prædictorum modorum contingit habitum esse naturalem. Est enim aliqua dispositio naturalis, quæ debetur humanæ speciei, extra quam nullus homo invenitur: Et hæc est naturalis secun-

dum

dum naturam speciei. Sed quia talis dispositio quandam latitudinem habet, contingit diversos gradus hujusmodi dispositionis convenire diversis hominibus secundum naturam individui: Et hujusmodi dispositio potest esse vel totaliter a natura, vel partim a natura, & partim ab exteriori principio, sicut dictum est (*hic sup.*) de his, qui sanantur per artem.

Sed habitus, qui est dispositio ad operationem, cujus subjectum est potentia animæ, ut dictum est, (*q. 50. ar. 2.*) *potest quidem esse naturalis, & secundum naturam speciei, & secundum naturam individui:* Secundum quidem naturam speciei, secundum quod se tenet ex parte ipsius animæ, quæ cum sit forma corporis, est principium specificum; Secundum autem naturam individui ex parte corporis, quod est materiale principium. Sed tamen neutro modo contingit in hominibus esse habitus naturales, ita quod sint totaliter a natura. In angelis siquidem contingit, eo quod habent species intelligibiles naturaliter inditas; quod non competit humanæ naturæ, ut in 1. dictum est. (*q. 55. ar. 2.*) Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales, tanquam partim a natura existentes, & partim ab exteriori principio.

Aliter quidem in apprehensivis potentiis, & aliter in appetitivis. In apprehensivis enim potentiis potest esse habitus naturalis secundum inchoationem, & secundum naturam speciei, & secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei ex parte ipsius animæ: sicut *intellectus principiorum* dicitur esse habitus naturalis. Ex ipsa enim natura animæ intellectualis convenit homini, quod statim cognito quid est totum, & quid est pars, cognoscat, quod omne totum est majus sua parte; & simile est in cæteris: Sed quid sit totum, & quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. Et propter hoc Philos. in fine Posteriorum (*tex. ult. cir. med. to. 1.*) ostendit, quod *cognitio principiorum provenit nobis ex sensu*. Secundum vero naturam individui est aliquis habitus cognoscitivus secundum inchoationem naturalem, inquantum unus homo ex dispositione organorum est magis aptus ad bene intelligendum, quam alius, inquantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitivis. In appetitivis autem potentiis non est aliquis habitus naturalis secundum inchoationem ex parte ipsius animæ, quantum ad ipsam substantiam habitus, sed

folum quantum ad principia quædam ipfius : ficut principia juris communis dicuntur effe *feminalia virtutum*. Et hoc ideo, quia inclinatio ad objecta propria, quæ videtur effe inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, fed magis pertinet ad ipfam rationem potentiarum. Sed ex parte corporis fecundum naturam individui funt aliqui habitus appetitivi fecundum inchoationes naturales. funt enim quidam difpofiti ex propria corporis complexione ad caftitatem, vel manfuetudinem, vel ad aliquid hujufmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de natura, fecundum quod dividitur contra rationem, & voluntatem; cum tamen ipfa ratio, & voluntas ad naturam hominis pertineant.

Ad fecundum dicendum, quod aliquid etiam naturaliter poteft fuperaddi potentiæ, quod tamen ad ipfam potentiam pertinere non poteft: ficut in Angelis non poteft pertinere ad ipfam potentiam intellectivam, quod fit per fe cognofcitiva omnium; quia oporteret, quod effet actus omnium: quod folius Dei eft. Id enim, quo aliquid cognofcitur, oportet effe actualem fimilitudinem ejus, quod cognofcitur. Unde fequeretur, fi potentia Angeli per feipfam cognofceret omnia, quod effet fimilitudo, & actus omnium. Unde oportet, quod fuperaddantur potentiæ intellectivæ ipfius aliquæ fpecies intelligibiles, quæ funt fimilitudines rerum intellectarum; quia per participationem divinæ fapientiæ, & non per effentiam propriam poffunt intellectus eorum effe actu ea quæ intelligunt. Et fic patet, quod non omne id, quod pertinet ad habitum naturalem, poteft ad potentiam pertinere.

Ad tertium dicendum, quod natura non æqualiter fe habet ad caufandas omnes diverfitates habituum : quia quidam poffunt caufari a natura, quidam non, ut fupra dictum eft. (*in folut. præc.*) Et ideo non fequitur, fi aliqui fint habitus naturales, quod omnes fint naturales.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem oftendas, & in recto fenfu intelligas, merito fuiffe a fcripturis, & Phil. infinuatum: quod aliquis habitus eft a natura: A Phil. quidem; ut *in argum. contr.* A fcripturis vero per hoc, quod dicitur Sap. 12. *Naturalis malitia ipforum*. Id, quod aliis verbis fubindicavit pfal. *Alienati funt peccatores a vulva*,

erra-

erraverant ab utero. Hoc est. peccatum, & error sunt his, de quibus loquor, naturalia. Item per hoc, quod dicitur Job 31. *Ab infantia crevit mecum miseratio, & de utero egressa est mecum*. Miseratio enim est habitus bonus. Et malitia malus. Vide *tertiam* concl. cum sua probatione. Ex his ergo scholasticis perspicacibus concludendum monstrant scripturæ: habitus aliquos esse naturales. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS II. 278

Utrum aliquis habitus causetur ex actibus.

Inf. qu. 63. ar. 2. & mal. qu. 2. ar. 11. ad 4. & 6. & ver. qu. 1. art. 9. cor. & ad 10. & ar. 11. ad 13.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod nullus habitus possit ex actu causari. Habitus enim est qualitas quædam, ut supra dictum est: (*qu.* 49. *art.* 1.) Omnis autem qualitas causatur in aliquo subjecto, inquantum est alicujus receptivum. Cum igitur agens ex hoc quod agit, non recipiat aliquid, sed magis ex se emittat, videtur quod non possit aliquis habitus in agente ex propriis actibus generari.

2. Præterea. Illud, in quo causatur aliqua qualitas, movetur ad qualitatem illam; sicut patet in re calefacta, vel infrigidata: quod autem producit actum causantem qualitatem, movet; ut patet de calefaciente, vel infrigidante. Si igitur in aliquo causaretur habitus per actum suiipsius, sequeretur, quod idem esset movens, & motum, agens, & patiens: quod est impossibile, ut dicitur in tertio Physic. (*tex.* 8. *tom.* 2.)

3. Præterea. Effectus non potest esse nobilior sua causa: Sed habitus est nobilior, quam actus præcedens habitum: quod patet ex hoc, quod nobiliores actus reddit. Ergo habitus non potest causari ab actu præcedente habitum.

Sed Contra est, quod Philosophus in 2. Ethic. (*cap.* 1. & 2. *tom.* 5.) docet, habitus virtutum, & vitiorum ex actibus causari.

Respondeo dicendum, quod in agente quandoque est solum activum principium sui actus; sicut in igne est solum principium activum calefaciendi: Et *in tali agente non potest aliquis habitus causari ex*

pro-

proprio actu. Et inde est, quod res naturales *non possunt aliquid consuescere, vel dissuescere*, ut dicitur in 2. Ethic. (*in princ. lib. to.* 5.)

Invenitur autem aliquod agens, in quo est principium activum, & passivum sui actus; sicut patet in actibus humanis. Nam actus appetitivæ virtutis procedunt a vi appetitiva, secundum quod movetur a vi apprehensiva repræsentante objectum: & ulterius vis intellectiva, secundum quod ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium activum, propositionem per se notam. Unde *ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actus, quod movet motum*. Nam omne quod patitur, & movetur ab alio, disponitur per actum agentis. Unde ex multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentia passiva, & mota, quæ nominatur *habitus*: sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis, secundum quod moventur a ratione: & habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod movetur a primis propositionibus.

Ad primum ergo dicendum, quod agens, inquantum est agens, non recipit aliquid; sed inquantum agit motum ab alio, sic recipit aliquid a movente: Et sic causatur habitus.

Ad secundum dicendum, quod idem secundum idem non potest esse movens, & motum. nihil autem prohibet, idem a seipso moveri secundum diversa, ut in 8. Physic. (*tex.* 28. *&* 29. *to.* 2.) probatur.

Ad tertium dicendum, quod actus præcedens habitum, inquantum procedit a principio activo, procedit a nobiliori principio, quam sit habitus generatus: sicut ipsa ratio est nobilius principium, quam sit habitus virtutis moralis in vi appetitiva per actuum consuetudines generatus: & intellectus principiorum est nobilius principium, quam scientia conclusionum.

A P P E N D I X.

Ex artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a scripturis, & Philos. insinuatum, quod aliquis habitus generatur ex frequentatis actibus. A Philosopho quidem: ut *in argum. contr.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Eccles. 23. *Homo assuetus improperiis, in omnibus diebus suis non erudietur*. Hoc enim est, ac si aperte

traduceret. Ex frequentatis actibus improperandi generabitur in homine illo habitus improperandi, tam de difficili mobilis, ut nunquam ad cujusque monitionem homo ille deserat habitum talem. Item per dictum Sap. 14. *Interveniente tempore, convalescente iniqua consuetudine, hic error tanquam lex custoditus est*. Hoc est successu temporis ex actibus idololatrandi frequentatis generatus est habitus talis, ac tantus; ut error hic, scilicet idololatria pro legitimo Dei cultu judicaretur ab iis, in quibus talis habitus generatus erat. Item per hoc, quod dicitur Hebr. 5: *Perfectorum est solidus cibus, eorum, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni, & mali*. Constat enim, quod hic vult in summa dicere, quod habitus perfectionis generatur ex actibus frequentatis similibus, quibus scilicet, exercitati redduntur sensus ad discernendum bonum a malo. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina, &c.

ARTICULUS III. 279

Utrum per unum actum possit generari habitus.

Inf. q. 71. a. 4. cor. & 1. d. 17. q. 2. a. 3. & ver. q. 1. a. 9. ad 12. & 13.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod per unum actum possit habitus generari. Demonstratio enim actus rationis est: Sed per unam demonstrationem causatur scientia, quæ est habitus conclusionis unius. Ergo habitus potest causari ex uno actu.

2. Præterea. Sicut contingit actum crescere per multiplicationem; ita contingit actum crescere per intensionem: Sed multiplicatis actibus generatur habitus. Ergo etiam si multum intendatur unus actus, poterit esse causa generativa habitus.

3. Præterea. Sanitas, & ægritudo sunt habitus quidam: Sed ex uno actu contingit hominem vel sanari, vel infirmari. Ergo unus actus potest habitum causare.

Sed Contra est, quod Phil. dicit in 1. Eth. (*c. 7. par. ante fin. to. 5.*) quod *sicut una hirundo ver non facit, nec una dies; ita utique nec beatum, nec felicem una dies, nec paucum tempus*. Sed beatitudo *est operatio secundum habitum perfectæ virtutis*, ut dicitur in 1. Ethic. (*ibid. & c. 10. & 13.*) Ergo habitus virtutis, & eadem ratione alius habitus, non causatur per unum actum.

Re-

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, (*ar. præc.*) habitus per actum generatur, inquantum potentia passiva movetur ab aliquo principio activo. Ad hoc autem quod aliqua qualitas causetur in passivo, oportet quod activum totaliter vincat passivum. Unde videmus, quod quia ignis non potest totaliter vincere suum combustibile, non statim inflammat ipsum; sed paulatim abjicit contrarias dispositiones, ut sic totaliter vincens ipsum, similitudinem suam ipsi imprimat.

Manifestum est autem, quod principium activum, quod est ratio, non totaliter potest supervincere appetitivam potentiam in uno actu; eo quod appetitiva potentia se habet diversimode, & ad multa. Judicatur autem per rationem in actu uno aliquid appetendum secundum determinatas rationes, & circumstantias. Unde ex hoc non totaliter vincitur appetitiva potentia, ut feratur in idem ut in pluribus per modum naturæ; quod pertinet ad habitum virtutis. Et ideo *habitus virtutis non potest causari per unum actum, sed per multos.*

In apprehensivis autem potentiis considerandum est, quod *duplex* est passivum: *Unum* quidem ipse intellectus possibilis: *Aliud* autem intellectus, quem vocat Arist. (*lib.* 3. *de anim. tex.* 20. *tom.* 2.) *passivum*, qui est *ratio particularis*, idest vis cogitativa cum memorativa, & imaginativa. Respectu igitur primi passivi potest esse aliquod activum, quod uno actu totaliter vincit potentiam sui passivi: sicut una propositio per se nota convincit intellectum ad assentiendum firmiter conclusioni; quod quidem non facit propositio probabilis. Unde *ex multis actibus rationis oportet causari habitum opinativum, etiam ex parte intellectus possibilis. Habitum autem scientiæ possibile est causari ex uno rationis actu, quantum ad intellectum possibilem: sed quantum ad inferiores vires apprehensivas, necessarium est easdem actus pluries reiterari, ut aliquid firmiter memoriæ imprimatur.* Unde Philosophus in libro de memoria, & reminiscentia (*c.* 2. *non proc. a fin. to.* 2.) dicit, quod *meditatio confirmat memoriam.*

Habitus autem corporales possibile est causari ex uno actu, si activum fuerit magnæ virtutis: sicut quandoque medicina fortis statim inducit sanitatem.

Et per hoc patet responsio ad Objecta.

AP-

APPENDIX.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, & in vero sensu intelligas, merito esse insinuatum a scripturis, & a Philosoph. quidem: ut *in arg. contr.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur 1. Regum decimonono. *Quod cum audisset Saul; placatus voce Jonathæ, juravit. Vivit Dominus: quia David non occidetur*, &c. *Nisus est Saul configere David lancea in pariete. Misit satellites in domum David, ut custodirent illum, & interficeretur a mane.* Ex eo enim, quod ex uno actu locutionis Jonathæ, & subsequenter ex uno actu rationis Saul moventis appetitum ipsius Saul ad clementiam erga David, non est firmatus totaliter animus Saulis in ipsa clementia, ut ibi, & multis sequentibus capitulis patet, vult scriptura Scholasticis ingeniosis demonstratum esse: quod unus actus non est sufficiens ad generationem habitus. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS IV. 280

Utrum aliqui habitus sint hominibus infusi a Deo.

1. *d.* 17. *q.* 1. *a.* 3. *cor.* & 3. *d.* 23. *q.* 3. *a.* 2. *ad* 3. & *ver. qu.* 12. *a.* 1. *ad* 7.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod nullus habitus hominibus infundatur a Deo. Deus enim æqualiter se habet ad omnes. Si igitur quibusdam infundit habitus aliquos, omnibus eos infundet. quod patet esse falsum.

2. Præterea. Deus operatur in omnibus secundum modum, qui convenit naturæ ipsorum; quia *divinæ providentiæ est naturam salvare*, ut dicit Dionys. 4. cap. de div. nomin. (*par.* 4. *parum ante fin. lect.* 23.) Sed habitus in homine naturaliter causantur ex actibus, ut dictum est. (*ar.* 2. & 3. *præc.*) Non ergo causat Deus in hominibus aliquos habitus absque actibus.

3. Præterea. Si aliquis habitus a Deo infunditur, per illum habitum homo potest multos actus producere: Sed ex illis actibus causatur similis habitus, ut in 2. Ethic. (*cap.* 1. & 2. *tom.* 5.) dicitur.

tur. Sequitur ergo duos habitus ejusdem speciei esse in eodem, unum *acquisitum*, & alterum *infusum*. quod videtur esse impossibile. Non enim duæ formæ ejusdem speciei possunt esse in eodem subjecto. Non ergo habitus aliquis infunditur homini a Deo.

Sed Contra est, quod dicitur Eccles. 15. *Implevit eum Dominus spiritu sapientiæ, & intellectus:*. Sed sapientia, & intellectus quidam habitus sunt. Ergo aliqui habitus homini a Deo infunduntur.

Respondeo dicendum, quod *duplici ratione aliqui habitus homini a Deo infunduntur*. *Prima* ratio est, quia aliqui habitus sunt, quibus homo bene disponitur ad finem excedentem facultatem humanæ naturæ, quæ est ultima, & perfecta hominis beatitudo, ut supra dictum est. *quæst.* 5. *art.* 5.) Et quia habitus oportet esse proportionatos ei, ad quod homo disponitur secundum ipsos, ideo necesse est, quod etiam habitus ad hujusmodi finem disponentes excedant facultatem humanæ naturæ. Unde tales habitus nunquam possunt homini inesse, nisi ex infusione divina; sicut est de omnibus gratuitis virtutibus.

Alia ratio est, quia Deus potest producere effectus causarum secundarum absque ipsis causis secundis, ut in primo dictum est. (*quæst.* 105. *art.* 6.) Sicut igitur quandoque ad ostensionem suæ virtutis producit sanitatem absque naturali causa, quæ tamen per naturam posset causari: ita etiam quandoque ad ostendendam suam virtutem infundit homini illos etiam habitus, qui naturali virtute possunt causari: sicut Apostolis dedit scientiam Scripturarum, & omnium linguarum, quam homines per studium, vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfecte.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus quantum ad suam naturam æqualiter se habet ad omnes: sed secundum ordinem suæ sapientiæ certa ratione quædam tribuit aliquibus, quæ non tribuit aliis.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod Deus in omnibus operatur secundum modum eorum, non excludit, quin Deus quædam operetur, quæ natura operari non potest: sed ex hoc sequitur, quod nihil operatur contra id, quod naturæ convenit.

Ad tertium dicendum, quod actus, qui producuntur ex habitu infuso, non causant aliquem habitum, sed confirmant habitum præexistentem: sicut medicinalia remedia adhibita homini sano per naturam non causant aliquam sanitatem, sed sanitatem prius habitam corroborant.

AP-

A P P E N D I X.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem oſtendas, merito fuiſſe a ſcripturis, & Eccleſia inſinuatum, quod aliqui habitus a Deo homini infunduntur. A ſcripturis quidem: ut *in arg. contr.* Ab Eccleſia vero per hoc; quod de S. Thoma ſolemniter canit. *Thomas in mundi veſpere fudit theſauros gratiæ, donis plenus ex æthere morum, & ſapientiæ*. De morum donis quidem, in ejus vita approbata a ſeipſa ſpecialiter de habitu virginitatis loquens dicit. *S. Thomas a Deo ſibi dari meruit perpetuæ continentiæ caſtitatem. Nam mox oranti duo Angeli aſtiterunt dicentes, illum a domino exauditum. Qui & ipſum circa renes ſtringentes dixerunt: Ex parte Dei te cingimus cingulo caſtitatis, quod nullatenus diſſolvetur*. Hæc illa. De ſapientiæ donis autem ibid. ait, *ſcientiam ſuam non tam humano ingenio, & ſtudio, quam orationis ſuffragio divinitus impetravit. Quoties enim Sanctus Dei legere, diſputare, ſcribere, vel dictare voluit: prius ad orationis ſecretum aceeſſit locum. Ex quo ſurgens ita in promptu inveniebat, quod ſcriberet, vel dictaret, quaſi in libro didiciſſet*. Hæc illa. Item per hoc, quod Papa *Joannes Vigeſimus ſecundus* de habitu ſapientiæ divinitus ſpecialiter infuſo in hunc doctorem ſic in bulla canonizationis ejus ait. *Beatus Thomas de Aquino in Sacræ Scriptuæ pagina tam ſuper novum, quam vetus teſtamentum ſcripta, plurimaque alia Dei opera, non abſque ſpeciali Dei infuſione perfecit*. Hæc ille. Nota ly *ſpeciali infuſione*, & ly *plurima Dei opera*, ubi Papa opera D. Thomæ ſic, præ admiratione, vocat; & nota ſupra ly *donis plenus ex æthere*. Hinc erubeſcant illi, qui ceu parum honoris Eccleſiæ, Summique Pontificis teſtimonio deferentes S. Thomæ doctrinam non tanti faciunt, quanti facienda eſt, immo eam dente canino mordere audent; &, cum veritati luminis hujus ſuccumbunt, ipſam a tanto doctore ex libellis quorundam, qui re vera reſpectu hujus libellos, tanquam ſui inferiores ſcripſerunt, mutuatam fuiſſe contendunt, magis eam humanitus mendicatam, quam cœlitus ſpeciali infuſione demiſſam, non obſtantibus præmiſſis agnoſcentes. Hæc ſint obiter, & neceſſario pro veritatis, & Apoſtolicæ Sedis reverentia dicta. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene penſatis, & applicatis doctri-

na præsens Angelica viciſſim declaretur, atque confirmetur.

QUÆSTIO LII.

De augmento habituum, in tres articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de augmento habituum.

Et circa hoc quæruntur tria.
Primo. Utrum habitus augeantur.
Secundo. Utrum augeantur per additionem.
Tertio. Utrum quilibet actus augeat habitum.

ARTICULUS I. 281

Utrum habitus augeantur.

Inf. q. 66. a. 1. & 2. cor. & ver. q. 1. a. 11. & q. 5. a. 3. & 10. Eth. lect. 3.

AD Primum ſic proceditur. Videtur, quod habitus augeri non poſſint. Augmentum enim eſt circa quantitatem, ut dicitur in 5. Phyſ. (*tex.* 18. *to.* 2.) Sed habitus non ſunt in genere quantitatis, ſed in genere qualitatis. Ergo circa eos augmentum eſſe non poteſt.

2. Præterea. Habitus eſt perfectio quædam, ut dicitur in 7. Phyſic. (*tex.* 17. & 18. *to.* 2.) Sed perfectio, cum importet finem, & terminum, non videtur poſſe accipere *magis*, & *minus*. Ergo habitus augeri non poteſt.

3. Præterea. In his, quæ recipiunt *magis*, & *minus*, contingit eſſe alterationem: alterari enim dicitur, quod de minus calido fit magis calidum: Sed in habitibus non eſt alteratio, ut probatur in 7. Phyſic. (*tex.* 15. & 17. *to.* 2.) Ergo habitus augeri non poſſunt.

Sed Contra eſt, quod fides eſt quidam habitus, & tamen augetur. unde diſcipuli Domino dicunt: *Domine, adauge nobis fidem*, ut habetur Luc. 17. Ergo habitus augetur.

Reſpondeo dicendum, quod augmentum, ſicut & alia ad quantitatem pertinentia, a quantitatibus corporalibus ad res ſpirituales, & intellectuales transferuntur, propter connaturalitatem intellectus noſtri ad res corporales, quæ ſub imaginatione cadunt. Dicitur autem in quantitatibus corporeis aliquid *magnum*, ſecundum quod ad debitam perfectio-

ctionem quantitatis perducitur. Unde aliqua quantitas reputatur magna in homine, quæ non reputatur magna in elephante. Unde & in formis dicimus aliquid *magnum* ex hoc, quod est perfectum. Et quia *bonum* habet rationem perfecti, propter hoc *in his, quæ non mole magna sunt, idem est esse majus, quod melius*, ut Augustinus dicit in sexto de Trinitate. (*cap.* 8. *a princ. tom.* 3.) Perfectio autem formæ *dupliciter* potest considerari. *Uno modo* secundum ipsam formam: *Alio modo*, secundum quod subjectum participat formam. Inquantum igitur attenditur perfectio formæ secundum ipsam formam, sic dicitur ipsa esse *parva*, vel *magna*; puta magna, vel parva sanitas, vel scientia. Inquantum vero attenditur perfectio formæ secundum participationem subjecti, dicitur *magis*, & *minus*; puta magis, vel minus album, & sanum. Non autem ista distinctio procedit secundum hoc, quod forma habeat esse præter materiam, aut subjectum; sed quia alia est consideratio ejus secundum rationem speciei suæ, & alia, secundum quod participatur in subjecto.

Secundum hoc igitur, circa intensionem, & remissionem habituum, & formarum fuerunt *quatuor* opiniones apud Philosophos, ut Simplicius narrat in comment. Prædicamentorum. (*cap. de qualit.*) *Plotinus* enim, & alii Platonici ponebant, ipsas qualitates, & habitus suscipere *magis*, & *minus*, propter hoc quod materiales erant; & ex hoc habebant indeterminationem quandam propter materiæ infinitatem. Alii vero in contrarium ponebant, quod ipsæ qualitates, & habitus secundum se non recipiebant *magis*, & *minus*: sed *qualia* dicuntur *magis*, & *minus*, secundum diversam participationem: puta quod justitia non dicatur *magis*, & *minus*, sed justum. & hanc opinionem tangit Aristoteles in Prædicamentis. (*loc. cit.*) *Tertia* fuit opinio Stoicorum media inter has. Posuerunt enim, quod aliqui habitus secundum se recipiunt *magis*, & *minus*, sicut artes; quidam autem non, sicut virtutes. *Quarta* opinio fuit quorundam dicentium, quod qualitates, & formæ immateriales non recipiunt *magis*, & *minus*; materiales autem recipiunt.

Ut igitur hujus rei veritas manifestetur, considerandum est, quod illud, secundum quod sortitur aliquid speciem, oportet esse fixum, & stans, & quasi indivisibile. Quæcunque enim ad illud attingunt, sub specie continentur: quæcunque autem recedunt ab illo, vel in plus, vel in minus, pertinent

nent ad aliam ſpeciem, vel perfectiorem, vel imperfectiorem. Unde Philoſophus dicit in octavo Metaphyſicorum, (*tex.* 10. *tom.* 3.) quod *ſpecies rerum ſunt ſicut numeri, in quibus additio, vel diminutio variat ſpeciem*. Si igitur aliqua forma, vel quæcumque res ſecundum ſeipſam, vel ſecundum aliquid ſui ſortiatur rationem ſpeciei, neceſſe eſt quod ſecundum ſe conſiderata habeat determinatam rationem, quæ neque in plus excedere, neque in minus deficere poſſit: Et hujuſmodi ſunt calor, & albedo, & aliæ hujuſmodi qualitates, quæ non dicuntur in ordine ad aliud, & multo magis ſubſtantia, quæ eſt per ſe ens. Illa vero, quæ recipiunt ſpeciem ex aliquo, ad quod ordinantur, poſſunt ſecundum ſeipſa diverſificari in plus, vel in minus; & nihilominus ſunt eadem ſpecie propter unitatem ejus, ad quod ordinantur, ex quo recipiunt ſpeciem: ſicut motus ſecundum ſe eſt intenſior, & remiſſior; & tamen remanet eadem ſpecies propter unitatem termini, ex quo ſpecificatur. Et idem poteſt conſiderari in ſanitate. nam corpus pertingit ad rationem ſanitatis, ſecundum quod habet diſpoſitionem convenientem naturæ animalis, cui poſſunt diſpoſitiones diverſæ convenientes eſſe. unde poteſt variari diſpoſitio in plus, vel minus; & tamen ſemper remanet ſanitatis ratio. Unde Philoſophus dicit in decimo Ethicorum, (*cap.* 3. *paulo poſt princ. tom.* 5.) quod ſanitas ipſa recipit *magis*, & *minus*. Non enim eadem eſt commenſuratio in omnibus, neque in uno, & eodem ſemper: ſed remiſſa permanet ſanitas uſque ad aliquid. Hujuſmodi autem diverſæ diſpoſitiones, vel commenſurationes ſanitatis ſe habent ſecundum *excedens*, & *exceſſum*. unde, ſi nomen ſanitatis eſſet impoſitum ſoli perfectiſſimæ commenſurationi, tunc ipſa ſanitas non diceretur major, vel minor. Sic igitur patet, qualiter aliqua qualitas, vel forma poſſit ſecundum ſeipſam augeri, vel minui, & qualiter non.

Si vero conſideremus qualitatem, vel formam ſe[illegible] em ſubjecti, ſic etiam inve[illegible] ates, & formæ recipere *ma*-[illegible] ædam non. Hujuſmodi autem [illegible] implicius aſſignat (*loco ſupra* [illegible] uod ſubſtantia ſecundum ſeipſam [illegible] e *magis*, & *minus*; quia eſt ens [illegible] omnis forma, quæ ſubſtantialiter [illegible] in ſubjecto, caret intenſione, & remiſ[illegible] Unde in genere ſubſt[illegible] nihil dicitur ſe[illegible] *magis*, & *min*[illegible] quantitas propin-

nantia, & conjunguntur passionibus, & actionibus, recipiunt *magis*, & *minus* secundum participationem subjecti.

Potest autem & magis explicari hujusmodi diversitatis ratio. Ut enim dictum est, (*hic supra*) id a quo aliquid habet speciem, oportet manere fixum, & stans in indivisibili. † *al. & stans, & indivisibile.* † *Duobus* igitur *modis* potest contingere, quod forma non participatur secundum *magis*, & *minus*. *Uno modo*, quia participans habet speciem secundum ipsam. & inde est, quod nulla forma substantialis participatur secundum *magis*, & *minus*. Et propter hoc Philosophus dicit in 8. Metaphysicor. (*te.* 10. *tom.* 3.) quod *sicut numerus non habet magis, neque minus; sic neque substantia, quæ est secundum speciem*, idest quantum ad participationem formæ specificæ; *sed si quidem cum materia*, idest secundum materiales dispositiones, *invenitur magis, & minus in substantia*. *Alio modo* potest contingere ex hoc, quod ipsa indivisibilitas est de ratione formæ. Unde oportet, quod si aliquid participet formam, quod participet illam secundum rationem indivisibilitatis. Et inde est, quod species numeri non dicuntur secundum *magis*, & *minus*; quia unaquæque species in eis constituitur per indivisibilem unitatem. Et eadem ratio est de speciebus quantitatis continuæ, quæ secundum numeros accipiuntur; ut *bicubitum*, & *tricubitum*: & de relationibus; ut *duplum*, & *triplum*: & de figuris; ut *trigonum*, & *tetragonum*. Et hanc rationem ponit Aristot. in Prædicam. (*cap. de qualit. tom.* 1.) ubi assignans rationem, quare figuræ non recipiun[illegible] *magis*, & *minus*; dicit: *Quæ quidem recipiu*[illegible] *rationem, & circuli, & similiter trigona* [illegible] *i sunt*; quia indivisibilitas est de [illegible] ne. unde quæcunque participant ra[illegible] portet quod indivisibiliter partici[illegible]

[illegible], quod cum habitus, & dispositio[illegible] ndum ordinem ad aliquid, ut di[illegible] (*tex.* 17. *tom.* 2.) *dupliciter* pot[illegible] ssio in habitibus, & dispositionibus

ment ad aliam speciem, vel perfectiorem, vel imperfectiorem. Unde Philosophus dicit in octavo Metaphysicorum, (*tex.* 10. *tom.* 3.) quod *species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio, vel diminutio variat speciem.* Si igitur aliqua forma, vel quæcumque res secundum seipsam, vel secundum aliquid sui sortiatur rationem speciei, necesse est quod secundum se considerata habeat determinatam rationem, quæ neque in plus excedere, neque in minus deficere possit: Et hujusmodi sunt calor, & albedo, & aliæ hujusmodi qualitates, quæ non dicuntur in ordine ad aliud, & multo magis substantia, quæ est per se ens. Illa vero, quæ recipiunt speciem ex aliquo, ad quod ordinantur, possunt secundum seipsa diversificari in plus, vel in minus; & nihilominus sunt eadem specie propter unitatem ejus, ad quod ordinantur, ex quo recipiunt speciem: sicut motus secundum se est intensior, & remissior; & tamen remanet eadem species propter unitatem termini, ex quo specificatur. Et idem potest considerari in sanitate. nam corpus pertingit ad rationem sanitatis, secundum quod habet dispositionem convenientem naturæ animalis, cui possunt dispositiones diversæ convenientes esse. unde potest variari dispositio in plus, vel minus; & tamen semper remanet sanitatis ratio. Unde Philosophus dicit in decimo Ethicorum, (*cap.* 3. *paulo post princ. tom.* 5.) quod sanitas ipsa recipit *magis*, & *minus*. Non enim eadem est commensuratio in omnibus, neque in uno, & eodem semper: sed remissa permanet sanitas usque ad aliquid. Hujusmodi autem diversæ dispositiones, vel commensurationes sanitatis se habent secundum *excedens*, & *excessum*. unde, si nomen sanitatis esset impositum soli perfectissimæ commensurationi, tunc ipsa sanitas non diceretur major, vel minor. Sic igitur patet, qualiter aliqua qualitas, vel forma possit secundum seipsam augeri, vel minui, & qualiter non.

Si vero consideremus qualitatem, vel formam secundum participationem subjecti, sic etiam inveniuntur quædam qualitates, & formæ recipere *magis*, & *minus*, & quædam non. Hujusmodi autem diversitatis causam Simplicius assignat (*loco supra citato*) ex hoc, quod substantia secundum seipsam non potest recipere *magis*, & *minus*; quia est ens per se. Et ideo omnis forma, quæ substantialiter participatur in subjecto, caret intensione, & remissione. Unde in genere substantiæ nihil dicitur secundum *magis*, & *minus*. Et quia quantitas propin-

pinqua eſt ſubſtantiæ, forma & figura etiam conſequuntur quantitatem, inde eſt, quod neque etiam in iſtis dicitur aliquid ſecundum *magis*, aut *minus*. Unde Philpſophus dicit in ſeptimo Phyſicor. (*tex.* 15. *tom.* 2.) quod *cum aliquid accipit formam, & figuram, non dicitur alterari, ſed magis fieri*. Aliæ vero qualitates, quę ſunt magis diſtantes a ſubſtantia, & conjunguntur paſſionibus, & actionibus, recipiunt *magis*, & *minus* ſecundum participationem ſubjecti.

Poteſt autem & magis explicari hujuſmodi diverſitatis ratio. Ut enim dictum eſt, (*hic ſupra*) id a quo aliquid habet ſpeciem, oportet manere fixum, & ſtans in indiviſibili. † *al. & ſtans, & indiviſibile.* † *Duobus* igitur *modis* poteſt contingere, quod forma non participatur ſecundum *magis*, & *minus*. *Uno modo*, quia participans habet ſpeciem ſecundum ipſam. & inde eſt, quod nulla forma ſubſtantialis participatur ſecundum *magis*, & *minus*. Et propter hoc Philoſophus dicit in 8. Metaphyſicor. (*te.* 10. *tom.* 3.) quod *ſicut numerus non habet magis, neque minus; ſic neque ſubſtantia, quæ eſt ſecundum ſpeciem*, ideſt quantum ad participationem formæ ſpecificæ; *ſed ſi quidem cum materia*, ideſt ſecundum materiales diſpoſitiones, *invenitur magis, & minus in ſubſtantia*. *Alio modo* poteſt contingere ex hoc, quod ipſa indiviſibilitas eſt de ratione formæ. Unde oportet, quod ſi aliquid participet formam, quod participet illam ſecundum rationem indiviſibilitatis. Et inde eſt, quod ſpecies numeri non dicuntur ſecundum *magis*, & *minus*; quia unaquæque ſpecies in eis conſtituitur per indiviſibilem unitatem. Et eadem ratio eſt de ſpeciebus quantitatis continuæ, quæ ſecundum numeros accipiuntur; ut *bicubitum*, & *tricubitum*: & de relationibus; ut *duplum*, & *triplum*: & de figuris; ut *trigonum*, & *tetragonum*. Et hanc rationem ponit Ariſtot. in Prædicam. (*cap. de qualit. tom.* 1.) ubi aſſignans rationem, quare figuræ non recipiunt *magis*, & *minus*, dicit: *Quæ quidem recipiunt trigoni rationem, & circuli, & ſimiliter trigona, vel circuli ſunt*; quia indiviſibilitas eſt de ipſa eorum ratione. unde quæcunque participant rationem eorum, oportet quod indiviſibiliter participent.

Sic igitur patet, quod cum habitus, & diſpoſitiones dicantur ſecundum ordinem ad aliquid, ut dicitur in 7. Phyſic. (*tex.* 17. *tom.* 2.) *dupliciter* poteſt intenſio, & remiſſio in habitibus, & diſpoſitionibus

nibus considerari. *Uno modo* secundum se, prout dicitur major, vel minor sanitas, vel major, vel minor scientia, quæ ad plura, vel pauciora se extendit. *Alio modo* secundum participationem subjecti; prout scilicet æqualis scientia, vel sanitas magis recipitur in uno, quam in alio, secundum diversam aptitudinem, vel ex natura, vel ex consuetudine. Non enim habitus, & dispositio dat speciem subjecto: neque iterum in sui ratione includit indivisibilitatem. Quomodo autem circa virtutem se habeat, infra dicetur. (*q. 66. a.* 1. & 2.)

Ad primum ergo dicendum, quod sicut nomen magnitudinis derivatur a quantitatibus corporalibus ad intelligibiles perfectiones formarum; ita etiam & nomen augmenti, cujus terminus est *magnum*.

Ad secundum dicendum, quod habitus quidem perfectio est, non tamen talis perfectio, quæ sit terminus sui subjecti; puta dans ei esse specificum: Neque etiam in sui ratione terminum includit, sicut species numerorum. unde nihil prohibet, quin recipiat *magis*, & *minus*.

Ad tertium dicendum, quod alteratio primo quidem est in qualitatibus tertiæ speciei; in qualitatibus vero primæ speciei potest esse alteratio per posterius. Facta enim alteratione secundum *calidum*, & *frigidum*, sequitur animal alterari secundum *sanum*, & *ægrum*. Et similiter facta alteratione secundum passiones appetitus sensitivi, vel secundum vires sensitivas, apprehensivas, sequitur alteratio secundum scientiam, & virtutes, ut dicitur in 7. Physic. (*tex.* 20. *to.* 2.)

A P P E N D I X.

EX articul. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse a scripturis insinuatum, quod habitus potest augeri: ut *Luc.* 17. secundum quod adducitur *in arg. contr.* Pro quo vide 2. 2. *q.* 5. *ar.* 4. Item per hoc, quod dicitur Ephes. 4. *In charitate crescamus*, & Philipp. 1. *Oro, ut charitas vestra magis, ac magis, abundet*. Vide 2. 2. *ar.* 2. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS II. 282

Utrum habitus augeantur per additionem.

Inf. q. 66. a. 1. *&* 2. *cor. Et ver. qu.* 1. *ar.* 11. *& qu.* 5. *a.* 3. *&* 10. *Eth. l.* 6.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod augmentum habituum fiat per additionem. Nomen enim augmenti, ut dictum est, (*ar. præc.*) a quantitatibus corporalibus transfertur ad formas: Sed in quantitatibus corporalibus non fit augmentum sine additione. unde in primo de Generatione (*tex.* 31. *to.* 2.) dicitur quod *augmentum est præexistenti magnitudini additamentum*. Ergo & in habitibus non fit augmentum nisi per additionem.

2. Præterea. Habitus non augetur nisi aliquo agente: sed omne agens aliquid facit in subjecto patiente: sicut calefaciens facit calorem in ipso calefacto. Ergo non potest esse augmentum, nisi aliqua fiat additio.

3. Præterea. Sicut id, quod non est album, est in potentia ad album; ita id, quod est minus album, est in potentia ad magis album: Sed id, quod non est album, non fit album, nisi per adventum albedinis. Ergo id, quod est minus album, non fit magis album, nisi per aliquam aliam albedinem supervenientem.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 4. Physic. (*tex.* 84. *to.* 2.) *Ex calido fit magis calidum, nullo facto in materia calido, quod non esset calidum, quando erat minus calidum*. Ergo pari ratione nec in aliis formis, quæ augentur, est aliqua additio.

Respondeo dicendum, quod hujus quæstionis solutio dependet ex præmissis. Dictum est enim supra, (*art. præc.*) quod augmentum, & diminutio in formis, quæ intenduntur, & remittuntur, accidit uno modo non ex parte ipsius formæ secundum se consideratæ, sed ex diversa participatione subjecti. Et ideo *hujusmodi augmentum habituum, & aliarum formarum non fit per additionem formæ ad formam; sed fit per hoc, quod subjectum magis, vel minus perfecte participat unam & eandem formam*: Et sicut per agens, quod est actu, fit aliquid actu calidum, quasi de novo incipiens participare formam, non quod fiat ipsa forma, ut probatur 7. Metaph. (*ex tex.* 32. *to.* 3.) ita per actionem intensam ipsius agentis efficitur magis calidum, tanquam perfectius participans formam, non tan-

quam formæ aliquid addatur. Si enim per additionem intelligeretur hujusmodi augmentum in formis, hoc non posset esse, nisi vel ex parte ipsius formæ, vel ex parte subjecti. Si autem ex parte ipsius formæ, jam dictum est, (*ar. præc.*) quod talis additio, vel subtractio speciem variaret sicut variatur species coloris, quando de pallido fit album. Si vero hujusmodi additio intelligatur ex parte subjecti, hoc non posset esse, nisi *vel* quia aliqua pars subjecti recipit formam, quam prius non habebat; ut si dicatur frigus crescere in homine, qui prius frigebat in una parte, quando jam in pluribus partibus friget: *vel* quia aliquod aliud subjectum additur participans eandem formam; sicut si calidum adjungatur calido, vel album albo. sed secundum utrumque istorum duorum modorum non dicitur aliquid magis album, vel calidum, sed majus.

Sed quia quædam accidentia augentur secundum seipsa, ut supra dictum est, (*art. præc.*) *in quibusdam eorum fieri potest augmentum per additionem*. Augetur enim motus per hoc, quod ei aliquid additur, vel secundum tempus, in quo est, vel secundum viam, per quam est: & tamen manet eadem species propter unitatem termini. Augetur etiam nihilominus motus per intensionem secundum participationem subjecti; inquantum scilicet idem motus potest magis, vel minus expedite, aut prompte fieri.

Similiter etiam & *scientia potest augeri secundum seipsam per additionem*: sicut cum aliquis plures conclusiones Geometriæ addiscit, augetur in eo habitus ejusdem scientiæ secundum speciem. Augetur nihilominus scientia in aliquo secundum participationem subjecti per intensionem; prout scilicet expeditius, & clarius unus homo se habet alio in eisdem conclusionibus considerandis.

In habitibus autem corporalibus non multum videtur fieri augmentum per additionem: quia non dicitur animal sanum simpliciter, aut pulchrum, nisi secundum omnes partes suas sit tale: quod autem ad perfectiorem commensurationem perducatur, hoc contingit secundum transmutationem simplicium qualitatum, quæ non augentur nisi secundum intensionem ex parte subjecti participantis. Quomodo autem se habeat circa virtutes, infra dicetur. (*q. 66. a. 1.*)

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in magnitudine corporali contingit *dupliciter* augmentum: *Uno modo* per additionem subjecti ad subjectum; sicut

ut est in augmento viventium. *Alio modo* per solam intensionem absque omni additione; sicut est in his, quæ rarefiunt, ut dicitur in 4. Physicorum. (*tex.* 63. *to.* 2.)

Ad secundum dicendum, quod causa augens habitum facit quidem semper aliquid in subjecto, non autem novam formam: sed facit, quod subjectum perfectius participet formam præexistentem, aut quod amplius se extendat.

Ad tertium dicendum, quod id, quod nondum est album, est in potentia ad formam ipsam, tanquam nondum habens formam: & ideo agens causat novam formam in subjecto: Sed id, quod est minus calidum, aut album, non est in potentia ad formam, cum jam actu formam habeat; sed est in potentia ad perfectum participationis modum: & hoc consequitur per actionem agentis.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & in recto sensu intelligas, merito a scripturis, & Philosopho esse insinuatum, quod habitus augetur, & non augetur, per additionem. Quod sic augeatur. Ut Eccl. 1. *Qui addit scientiam, addit & dolorem*. Hoc est. Si habenti scientiam addatur scientia, quod utique per additionem fieri, etiam verbaliter, sonat, ipsi additur & dolor. Quod non augeatur. Ut 4. *Physic.* secundum quod jacet *in arg. contr. Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS III. 283

Utrum quilibet actus augeat habitum.

4. d. 12. q. 2. a. 1. q. 1. ad 1.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod quilibet actus augeat habitum. Multiplicata enim causa, multiplicatur effectus: Sed actus sunt causa habituum aliquorum, ut supra dictum est. (*quæst.* 51. *art.* 2.) Ergo habitus augetur multiplicatis actibus.

2. Præterea. *De similibus idem est judicium*. Sed omnes actus ab eodem habitu procedentes sunt similes ut dicitur in 2. Ethic. (*c.* 1. *&* 2. *to.* 5.) Ergo, si aliqui actus augeant habitum, quilibet actus augebit ipsum.

3. Præterea. *Simile augetur suo simili*: Sed quilibet actus est similis habitui, a quo procedit. Ergo quilibet actus auget habitum.

Sed Contra. *Idem non est contrariorum causa*: Sed, sicut dicitur in 2. Ethic. (*ca. 2. cir. med. to. 5.*) *aliqui actus ab habitu procedentes diminuunt ipsum*; utpote cum negligenter fiunt. Ergo non omnis actus habitum auget.

Respondeo dicendum, quod *similes actus similes habitus causant*, ut dicitur in secundo Ethicorum. (*cap. 1. & 2. tom. 5.*) Similitudo autem, & dissimilitudo non solum attenditur secundum qualitatem eandem, vel diversam, sed etiam secundum eundem, vel diversum participationis modum. Est enim dissimile non solum nigrum albo, sed etiam minus album magis albo. nam etiam motus fit a minus albo in magis album, tanquam ex opposito in oppositum, ut dicitur in 5. Physicor. (*tex. 52. tom. 2.*) Quia vero usus habituum in voluntate hominis consistit, ut ex supra dictis patet, (*qu. 49. art. 3. & quæst. 50. art. 5.*) sicut contingit, quod aliquis habens habitum non utitur illo, vel etiam agit actum contrarium: ita etiam potest contingere, quod utatur habitu secundum actum non respondentem proportionaliter intensioni habitus.

Si igitur intensio actus proportionaliter æquetur intensioni habitus, vel etiam superexcedat, quilibet actus vel auget habitum, vel disponit ad augmentum ipsius, ut loquamur de augmento habituum ad similitudinem augmenti animalis. Non enim quodlibet alimentum assumptum actu auget animal; sicut nec quælibet gutta cavat lapidem: sed multiplicato alimento tandem fit augmentum: Ita etiam multiplicatis actibus crescit habitus. *Si vero intensio actus proportionaliter deficiat ab intensione habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem ipsius.*

Et per hoc patet responsio ad Objecta.

A P P E N D I X.

Ex artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Philosopho, quod non omnis actus auget habitum suum: A Phil. quidem, ut adducitur cum discursu *in argu. contr.* Ubi notabis, & pro corollarii præmissi dicto ly *Ne devotionem amittant*, stare Philosophum: quasi attendendo illi patrum timori, quod va-

varius non est, sed rationabilis. A scripturis vero per hoc, quod dicitur Hier. 48. *maledictus, qui facit opus Dei negligenter*. Præsupponitur enim hic, quod iste homo, cum faciat opus Dei, habuerit bonum habitum, idest inclinationem quandam ad faciendum illud. Quia vero facit hoc, idest actum istum exequitur negligenter, ideo maledictus est, idest, perdit saltem paulatim illum bonum habitum. Item per hoc, quod dicitur Apoc. 3. *quia tepidus es, incipiam te evomere ex ore meo*. Quoniam enim iste se divitem in spiritu æstimabat, opera salutis remissius agebat, & ideo habitum bonum, quem prius habuerat, pedetentim, & quasi insensibiliter, amittebat: & hoc est ly *incipiam te evomere ex ore meo*. *Sic ergo remissa manus operatur egestatem*. Prov. 10. Per omnia itaque prædicta scripturæ, quasi scholastice loquentes, in proposito dicunt. Non omnis actus habitum suum auget, cum aliquis eum, vel in totum, vel in partem, diminuat. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUÆSTIO LIII.

De corruptione, & diminutione Habituum, in tres articulos divisa.

DEinde considerandum est de diminutione, & corruptione Habituum.

Et circa hoc quæruntur tria.

Primo. Utrum habitus corrumpi possit.
Secundo. Utrum possit diminui.
Tertio. De modo corruptionis, & diminutionis.

ARTICULUS I. 284

Utrum Habitus corrumpi possit.

1. *q.* 89. *ar.* 5. *corp.*

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod habitus corrumpi non possit. Habitus enim inest, sicut natura quædam, unde operationes secundum habitum sunt delectabiles: Sed natura non corrumpitur, manente eo, cujus est natura. Ergo neque habitus corrumpi potest, manente subjecto.

2. Præterea. Omnis corruptio formæ vel est per

corruptionem subjecti, vel est a contrario; sicut ægritudo corrumpitur corrupto animali, vel etiam superveniente sanitate: Sed scientia, quæ est quidam habitus, non potest corrumpi per corruptionem subjecti; quia intellectus, qui est subjectum ejus, est substantia quædam, & non corrumpitur, ut dicitur in primo de anima: (*tex. 65. tom. 2.*) Et similiter etiam non potest corrumpi a contrario: nam species intelligibiles non sunt adinvicem contrariæ, ut dicitur in 7. Metaphys. (*forte ex tex. 52. to. 2.*) Ergo habitus scientiæ nullo modo currumpi potest.

3. Præterea. Omnis corruptio est per aliquem motum: Sed habitus scientiæ, qui est in anima, non potest corrumpi per motum per se ipsius animæ: quia anima per se non movetur, movetur autem per accidens per motum corporis: Nulla autem transmutatio corporalis videtur posse corrumpere species intelligibiles existentes in intellectu, cum intellectus sit per se locus specierum sine corpore: Unde ponitur, quod nec per senium, nec per mortem corrumpuntur habitus. Ergo scientia corrumpi non potest, & per consequens nec habitus virtutis, qui etiam est in anima rationali: Et sicut Philosophus dicit in primo Ethicor. (*cap. 10. in med. tom. 5.*) *Virtutes sunt permanentiores disciplinis*.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in libro de longitudine, & brevitate vitæ, (*cap. 2. tom. 2.*) quod *scientiæ corruptio est oblivio, & deceptio*. Peccando etiam aliquis habitum virtutis amittit. Et *ex contrariis actibus virtutes generantur, & corrumpuntur*, ut dicitur in 2. Ethicor. (*cap. 2. non multum a princ. to. 5.*)

Respondeo dicendum, quod secundum se dicitur aliqua forma corrumpi per contrarium suum; per accidens autem per corruptionem sui subjecti. *Si igitur fuerit aliquis habitus, cujus subjectum est corruptibile, & cujus causa habet contrarium, utroque modo corrumpi poterit*: sicut patet de habitibus corporalibus, scilicet sanitate, & ægritudine. *Illi vero habitus, quorum subjectum est incorruptibile, non possunt corrumpi per accidens*.

Sunt tamen habitus quidam, qui etsi principaliter sint in subjecto incorruptibili, secundario tamen sunt in subjecto corruptibili: sicut habitus scientiæ, qui principaliter quidem est in intellectu possibili, secundario autem in viribus apprehensivis sensitivis, ut supra dictum est. (*qu. 50. ar. 3. ad 3.*) Et ideo *ex par-*

parte intellectus possibilis habitus scientiæ non potest corrumpi per accidens, sed solum ex parte inferiorum virium sensitivarum.

Est igitur considerandum, si possunt hujusmodi habitus per se corrumpi. Si igitur fuerit aliquis habitus, qui habeat aliquod contrarium, vel ex parte sua, vel ex parte suæ causæ, poterit per se corrumpi: Si vero non habet contrarium, non poterit per se corrumpi. Manifestum est autem, quod species intelligibilis in intellectu possibili existens non habet aliquid contrarium: Neque iterum intellectui agenti, qui est causa ejus, potest aliquid esse contrarium. Unde, *si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis & per se, & per accidens*. Hujusmodi autem sunt habitus primorum principiorum tam speculabilium, quam practicorum, qui nulla oblivione, vel deceptione corrumpi possunt; sicut Philosophus dicit in 6. Ethic. (*cap. 5. in fin. to. 5.*) de prudentia quod *non perditur per oblivionem*.

Aliquis vero habitus est in intellectu possibili ex ratione causatus, scilicet habitus conclusionum, qui dicitur scientia: Cujus causæ *dupliciter* potest aliquid contrarium esse. *Uno modo* ex parte ipsarum propositionum, ex quibus ratio procedit. Etenim enuntiationi, quæ est, *Bonum est bonum*; contraria est ea, quæ est, *bonum non est bonum*, secundum Philosophum 2. Periherm. (*cap. ult. a med. tom. 1.*) *Alio modo* quantum ad ipsum processum rationis, prout syllogismus sophisticus opponitur syllogismo dialectico, vel demonstrativo. Sic igitur patet, quod *per falsam rationem potest corrumpi habitus veræ opinionis, aut etiam scientiæ*. Unde philosophus dicit, quod *deceptio est corruptio scientiæ*, sicut supra dictum est. (*in argument. sed cont.*) Virtutum vero *quædam* sunt intellectuales, quæ sunt in ipsa ratione, ut dicitur in 6. Ethicor. (*cap. 1. tom. 5.*) de quibus *est eadem ratio, quæ est de scientia, vel opinione*.

Quædam vero sunt in parte animæ appetitiva, quæ sunt virtutes morales: Et *eadem ratio est de vitiis oppositis*. Habitus autem appetitivæ partis causantur per hoc, quod ratio nata est appetitivam partem movere. Unde *per judicium rationis in contrarium moventis quocunque modo*, scilicet sive ex ignorantia, sive ex passione, vel etiam ex electione, *corrumpitur habitus virtutis, vel vitii*.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicitur

in 7. Ethic. (*cap.* 10. *non longe a fin. tom.* 5.) *habitus similitudinem habet naturæ ; deficit tamen ab ipsa*. Et ideo, cum natura rei nullo modo removeatur ab ipsa, habitus difficile removetur.

Ad secundum dicendum, quod etsi speciebus intelligibilibus non sit aliquid contrarium, enuntiationibus tamen, & processui rationis potest aliquid esse contrarium, ut dictum est. (*in corpore articuli*.)

Ad tertium dicendum, quod scientia non removetur per motum corporalem, quantum ad ipsam radicem habitus, sed solum quantum ad impedimentum actus; inquantum intellectus indiget in suo actu viribus sensitivis, quibus impedimentum affertur per corporalem transmutationem. Sed per intelligibilem motum rationis potest corrumpi habitus scientiæ, etiam quantum ad ipsam radicem habitus: Et similiter etiam potest corrumpi habitus virtutis: Tamen quod dicitur, *virtutes esse permanentiores disciplinis*, intelligendum est non ex parte subjecti, vel causæ, sed ex parte actus. nam virtutum usus est continuus per totam vitam; non autem usus disciplinarum.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & in recto sensu intelligas, merito insinuatum esse a script., & Phil. quod habitus corrumpi potest. A Phil. quidem, ut adducitur cum discursu *in arg. contr.* Ubi ex ly *scientiæ corruptio est oblivio*, inferas ab oppositis, quod meditatio confirmat scientiam. Ex eo enim, quod meditatio confirmat memoriam (ut dicit Philosophus in capit. de memoria, & reminiscen.) patet; quod confirmat scientiam. Quinimo ipsa rerum meditatio generat scientiam; inquantum fere semper aliquid de novo circa res jam scitas addiscimus per iteratam ruminationem, seu meditationem seriose factam: Quia vero iterata meditatio non potest fieri sine iterata memoratione: ideo & memoria, quamvis a longe generat scientiam. Memoria namque excitata adjuvat suas compares vires, scilicet imaginativam, & cogitativam, & ex hoc intellectu passivo (sic enim has tres vires nominat Philosophus *in lib. de anima*) fit ascensus ad intellectum possibilem, cujus est proprie meditari scientiam. A scripturis item insinuatur id, quod in principio dicebatur: ut primo Reg. nono, *Saul erat electus*, *& bonus*, *&*

non.

non erat vir de filiis Israel melior illo. Et confirmatur, quoad esse bonum, & electum, capit. decimo, per ly *ecce absconditus est domi*. Et iterum c. 15. per ly *cum parvulus esses in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es*. His tamen non obstantibus, subditur cap. 18. *Non rectis ergo oculis Saul aspiciebat David, a die illa, & deinceps*. Id, quod per totum residuum primi libri Regum, per experientiam executioni mandatum fuisse, declaratur. Constat enim ex prædictis simul junctis: quod habitus bonus, qui tanto tempore duravit in Saul, corruptus fuit a suo contrario, scilicet ab habitu malo iniquæ inimicitiæ contra innocentem David succedente in ipso. Insinuatur etiam ab eisdem, ut Galat. primo *supra modum persequebar Ecclesiam Dei*. Et primæ Tim. 1. *Fui blasphemus, & persecutor, & contumeliosus*. Quibus tamen subditur 2. Timoth. 1. *Ego prædicator, & Apostolus, & magister gentium*. Et 2. Corinth. 12. *& Dominus dixit mihi: Sufficit tibi gratia mea*. Patet enim ex his simul junctis; quod Paulus, qui & Saulus, ex habitu malo in se corrupto transivit ad contrarium: tanquam, si per hæc, & superiora scripturæ scholasticam linguam sonantes, brevibus dixissent; Habitus per se corrumpi potest. *Secundo vides*: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina, &c.

ARTICULUS II. 285

Utrum Habitus possit diminui.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod habitus diminui non possit. Habitus enim est quædam qualitas, & forma simplex: Simplex autem aut totum habetur, aut totum amittitur. Ergo habitus, etsi corrumpi possit, diminui non potest.

2. Præterea. Omne, quod convenit accidenti, convenit eidem secundum se, vel ratione sui subjecti. Habitus autem secundum seipsum non intenditur, & remittitur; alioquin sequeretur, quod aliqua species de suis individuis prædicaretur secundum *magis* & *minus*. Si vero secundum participationem subjecti diminui possit, sequitur quod aliquid accidat habitui proprium, quod non sit commune ei, & subjecto. Cuicunque autem formæ convenit aliquid proprium præter suum subjectum, illa forma est separabilis, ut dicitur in 1. de anima. (*tex.* 13. *tom.* 2.) Sequitur ergo, quod habitus sit forma separabilis. quod est impossibile.

3. Præterea. Ratio, & natura habitus, sicut & cujuslibet accidentis, consistit in concretione ad subjectum: unde & quodlibet accidens definitur per suum subjectum. Si igitur habitus secundum seipsum non intenditur, neque remittitur, neque etiam secundum concretionem sui ad subjectum diminui poterit: Et ita nullo modo diminuetur.

Sed Contra est, quod *contraria nata sunt fieri circa idem*. Augmentum autem, & diminutio sunt contraria. Cum igitur habitus possit augeri, videtur quod etiam possit diminui.

Respondeo dicendum, quod *habitus dupliciter diminuuntur*, sicut & augentur, ut ex supradictis patet. (*q.* 52. *ar.* 1.)

Et sicut ex eadem causa augentur, ex qua generantur; ita ex eadem causa diminuuntur, ex qua corrumpuntur. Nam diminutio habitus est quædam via ad corruptionem; sicut e converso generatio habitus est quoddam fundamentum augmenti ipsius.

Ad primum ergo dicendum, quod habitus secundum se consideratus est forma simplex: Et secundum hoc non accidit ei diminutio, sed secundum diversum modum participandi, qui provenit ex indeterminatione potentiæ ipsius participantis, quæ sc. diversimode potest unam formam participare, vel quæ potest ad plura, vel ad pauciora extendi.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si ipsa essentia habitus nullo modo diminueretur. Hoc autem non ponimus, sed quod quædam diminutio essentiæ habitus non habet principium ab habitu, sed a participante.

Ad tertium dicendum, quod quocunque modo significetur accidens, habet dependentiam a subjecto secundum suam rationem: Aliter tamen, & aliter. Nam accidens significatum in abstracto importat habitudinem ad subjectum, quæ incipit ab accidente, & terminatur ad subjectum. nam albedo dicitur, qua aliquid est album. Et ideo in definitione accidentis abstracti non ponitur subjectum, quasi prima pars definitionis, quæ est genus, sed quasi secunda, quæ est differentia. dicimus enim, quod *simitas est curvitas nasi*. Sed in concretis incipit habitudo a subjecto, & terminatur ad accidens. dicitur enim album, quod habet albedinem. Propter quod in definitione hujusmodi accidentis ponitur subjectum, tanquam genus, quod est prima pars definitionis. dicimus enim, quod *simum est nasus curvus*. Sic igitur id, quod convenit accidentibus ex parte subjecti, non autem ex ipsa ratione accidentis, non attribui-

tur

tur accidenti in abstracto, sed in concreto: Et hujusmodi est intensio, & remissio in quibusdam accidentibus: Unde albedo non dicitur *magis* & *minus*, sed album. Et eadem ratio est in habitibus, & aliis qualitatibus: nisi quod quidam habitus augentur, vel diminuuntur per quandam additionem, ut ex supradictis patet. (*q.* 52. *ar.* 2.)

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito a scripturis insinuatum fuisse, quod habitus aliqui diminuuntur. Ut a Ps. 11. *Defecit sanctus & diminutæ sunt veritates a filiis hominum*. Veritas enim speciatim illa, quæ dicitur doctrinæ, est habitus, & diminuta est, idest paulatim decrevit. Ubi D. Thom. in expositione psalmorum considerans diversitatem sensuum in verbis, inquit, quod *sanctitas dicitur deficere*, *veritas autem diminui*, *quia per unum peccatum mortale sanctitas totaliter aufertur*, quasi alludens suo dicto in 2. 2. *q.* 24. *ar.* 10. quod charitas non potest diminui, veritas autem successive deperdi potest. Vide de virtutum intellectualium habitibus *ar.* 1. *conclusione quinta*. Item ab Ecclesiast. 31. *Vinum multum potatum minorans virtutem*. Virtus enim tum moralis, tum corporalis, tum intellectualis, de quibus potest illud dictum exponi, est habitus, *ar.* 1. *concl.* 1. 5. 6. minorari autem, idest diminui, ponitur a vino immoderate sumpto. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS III. 286

Utrum habitus corrumpatur, vel diminuatur per solam cessationem ab opere.

2. 2. *q.* 24. *ar.* 10. & 1. *di.* 17. *q.* 2. *ar.* 5. *corp.*

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod habitus non corrumpatur, aut diminuatur per solam cessationem ab opere. Habitus enim permanentiores sunt, quam passibiles qualitates, ut ex supradictis apparet: (*q.* 49. *ar.* 2. *ad* 3.) Sed passibiles qualitates non corrumpuntur, neque diminuuntur per cessationem ab actu: non enim albedo diminuitur, si visum non immutet; neque calor, si non calefaciat. Ergo neque habitus diminuuntur, neque corrumpuntur per cessationem ab actu.

2. Præterea. Corruptio, & diminutio sunt quædam mutationes: Sed nihil mutatur absque aliqua causa movente. Cum igitur cessatio ab actu non importet aliquam causam moventem, non videtur quod per cessationem ab actu possit esse diminutio, vel corruptio habitus.

3. Præterea. Habitus scientiæ, & virtutis sunt in anima intellectiva, quæ est supra tempus: Ea vero, quæ sunt supra tempus, non corrumpuntur, neque diminuuntur per temporis diuturnitatem. Ergo neque hujusmodi habitus corrumpuntur, vel diminuuntur per temporis diuturnitatem, si diu aliquis absque exercitio permaneat.

Sed Contra est, quod Philosophus in lib. de longitudine, & brevitate vitæ (*cap.* 2. *to.* 2.) dicit, quod *corruptio scientiæ non solum est deceptio, sed etiam oblivio:* Et etiam in octavo Ethic. (*cap.* 5. *parum a prin. to.* 5.) dicitur, quod *multas amicitias inappellatio dissolvit*: Et eadem ratione alii habitus virtutum per cessationem ab actu diminuuntur, vel tolluntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in 8. Physic. (*tex.* 27. *to.* 2.) aliquid potest esse movens *dupliciter*. *Uno modo* per se; quod sc. movet secundum rationem propriæ formæ; sicut ignis calefacit. *Alio modo* per accidens; sicut id, quod removet prohibens.

Et hoc modo cessatio ab actu causat corruptionem, vel diminutionem habituum; inquantum scilicet removetur actus, qui prohibebat causas corrumpentes, vel diminuentes habitum. Dictum est enim, (*ar. præc.*) quod habitus per se corrumpuntur, vel diminuuntur ex contrario agente. Unde *quorumcunque habituum contraria subcrescunt per temporis tractum, quæ oportet subtrahi per actum ab habitu procedentem, hujusmodi habitus diminuuntur, vel etiam tolluntur totaliter per diuturnam cessationem ab actu*.

Ut patet etiam in scientia, & virtute. Manifestum est enim, quod habitus virtutis moralis facit hominem promptum ad eligendum medium in operationibus, & passionibus. Cum autem aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas passiones, vel operationes proprias, necesse est quod proveniant multæ passiones, & operationes præter modum virtutis, ex inclinatione appetitus sensitivi, & aliorum, quæ exterius movent. Unde corrumpitur virtus, vel diminuitur per cessationem ab actu. Similiter etiam est ex parte habituum intellectualium,

se-

fecundum quos eſt homo promptus ad recte judicandum de imaginatis. Cum igitur homo ceſſat ab uſu intellectualis habitus, inſurgunt imaginationes extraneæ, & quandoque ad contrarium ducentes; ita quod niſi per frequentem uſum intellectualis habitus quodammodo ſuccidantur, vel comprimantur, redditur homo minus aptus ad recte judicandum; & quandoque totaliter diſponitur ad contrarium. Et ſic per ceſſationem ab actu diminuitur, vel etiam corrumpitur intellectualis habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod ita etiam calor per ceſſationem a calefaciendo corrumperetur, ſi per hoc increſceret frigidum, quod eſt calidi corruptivum.

Ad ſecundum dicendum, quod ceſſatio ab actu eſt movens ad corruptionem, vel diminutionem, ſicut removens prohibens, ut dictum eſt. (*in cor. ar.*)

Ad tertium dicendum, quod pars intellectiva animæ ſecundum ſe eſt ſupra tempus: ſed pars ſenſitiva ſubjacet tempori. & ideo per temporis curſum tranſmutatur quantum ad paſſiones appetitivæ partis, & etiam quantum ad vires apprehenſivas. Unde Phil. dicit in 4. Phyſic. (*tex.* 117. *to.* 2.) quod *tempus eſt cauſa oblivionis*.

APPENDIX.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem & oſtendas, & recte intelligas, merito inſinuatum a ſcripturis, & Philoſopho quod per ceſſationem ab actu poſſunt habitus diminui, aut etiam corrumpi. A Philoſ. quidem, ut *in arg. contr.* A ſcripturis autem per hoc, quod de quodam pigro, qui ab operatione talenti accepti ceſſaverat. dicitur Mat. 25. Luc. 19. *Tollite ab eo talentum. Ei enim, qui non habet, etiam quod videtur habere, auferetur ab eo.* Ac ſi ſcriptura per hoc dixiſſet: Per ceſſationem ab operando circa talentum contingit primo, quod talentum revera habitum dicitur, quaſi non haberi, ideſt dicitur, quod videtur haberi, contingit ſecundo, quod ablatum totaliter eſt ab illo ſic otioſo. Talentum autem illud, in propoſito ſcholaſtico, eſt habitus ſcientiæ, vel virtutis, qui, ſecundum ſcripturam illam, per ceſſationem ſolam ab actu deperditur. Item per ly *ſi non in timore domini tenueris te inſtanter, cito corruet domus tua.* Eccl. 27. Hoc eſt. Paulatim diminuetur in te bonus habitus timen-

di dominum, & tandem omnino excides ab illo, ideſt tandem perdes totaliter illum bonum habitum, niſi per exercitium continuum ſervare eundem habitum ſtudueris. Ac ſi apertius dicat. Per ceſſationem ab actu habitus in te reperti, quod eſt tenere te inſtanter in timore Domini, ſucceſſive amittes habitum ipſum, quod eſt domum tuam corruere cito, ideſt, tempore brevi. *Secundo* vides: quomodo &c.

QUÆSTIO LIV.

De diſtinctione Habituum, in quatuor articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de diſtinctione Habituum.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo. Utrum multi habitus poſſint eſſe in una potentia.

Secundo. Utrum habitus diſtinguantur ſecundum objecta.

Tertio. Utrum habitus diſtinguantur ſecundum bonum, & malum.

Quarto. Utrum unus habitus ex multis habitibus conſtituatur.

ARTICULUS I. 287

Utrum multi habitus poſſint eſſe in una potentia.

2. 2. *q. 67. ar. 5. cor. & 3. d. 33. q. 1. ar. 1. qu. 3. corp. & d. 35. qu. 2. ar. 3. qu. 2. ad 3. & ver. q. 15. ar. 2. ad 11. & ver. q. 1. ar. 12. ad 4.*

AD Primum ſic proceditur. Videtur, quod non poſſint eſſe multi habitus in una potentia. Eorum enim quæ ſecundum idem diſtinguuntur, multiplicato uno, multiplicatur & aliud: Sed ſecundum idem potentiæ, & habitus diſtinguuntur, ſc. ſecundum actus, & objecta. Similiter ergo multiplicantur. Non ergo poſſunt eſſe multi habitus in una potentia.

2. Præterea. Potentia eſt virtus quædam ſimplex. Sed in uno ſubjecto ſimplici non poteſt eſſe diverſitas accidentium; quia ſubjectum eſt cauſa accidentis: ab uno autem ſimplici non videtur procedere niſi unum. Ergo in una potentia non poſſunt eſſe multi habitus.

3. Præ-

3. Præterea. Sicut corpus formatur per figuram; ita potentia formatur per habitum: Sed unum corpus non potest simul formari diversis figuris. Ergo neque una potentia potest simul formari diversis habitibus. Non ergo plures habitus possunt simul esse in una potentia.

Sed Contra est, quod intellectus est una potentia, in qua tamen sunt diversarum scientiarum habitus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q.* 49. *ar.* 4.) habitus sunt dispositiones quædam alicujus in potentia existentis ad aliquid, sive ad naturam, sive ad operationem, vel finem naturæ. Et *de illis quidem habitibus, qui sunt dispositiones ad naturam, manifestum est, quod possunt plures esse in uno subjecto*: eo quod unius subjecti possunt diversimode partes accipi, secundum quarum dispositionem *habitus* dicuntur: Sicut si accipiantur humani corporis partes *humores*, prout disponuntur secundum naturam humanam, est habitus, vel dispositio sanitatis: Si vero accipiantur partes similes, ut nervi, & ossa, & carnes, earum dispositio in ordine ad naturam est fortitudo, aut macies: Si vero accipiantur membra, ut manus, & pes, & hujusmodi, earum dispositio naturæ conveniens est pulchritudo. Et sic sunt plures habitus, vel dispositiones in eodem.

Si vero loquamur de habitibus, qui sunt dispositiones ad opera, qui proprie pertinent ad potentias, sic etiam contingit unius potentiæ esse habitus plures. Cujus ratio est, quia subjectum habitus est potentia passiva, ut supra dictum est. (*q.* 51. *ar.* 2.) Potentia enim activa tantum non est alicujus habitus subjectum, ut ex supradictis patet: (*ibid.*) Potentia autem passiva comparatur ad actum determinatum unius speciei, sicut materia ad formam: eo quod sicut materia determinatur ad unam formam per unum agens; ita etiam potentia passiva a ratione unius objecti activi determinatur ad unum actum secundum speciem. Unde sicut plura objecta possunt movere unam potentiam passivam; ita una potentia passiva potest esse subjectum diversorum actuum vel perfectionum secundum speciem. Habitus autem sunt quædam qualitates, aut formæ inhærentes potentiæ, quibus inclinatur potentia ad determinatos actus secundum speciem. Unde ad unam potentiam possunt plures habitus pertinere, sicut & plures actus specie differentes.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in rebus naturalibus diversitas specierum est secundum formam;

mam; diversitas autem generum est secundum materiam, ut dicitur in 5. Metaph. (*tex.* 33. *to.* 3.) ea enim sunt diversa genere, quorum est materia diversa: ita etiam diversitas objectorum secundum genus facit distinctionem potentiarum. Unde Philosophus dicit in sexto Eth. (*cap.* 1. *a med. to.* 5.) quod *ad ea, quæ sunt genere altera, sunt etiam animæ particulæ aliæ*. Diversitas vero objectorum secundum speciem facit diversitatem actuum secundum speciem, & per consequens habituum. Quæcunque autem sunt diversa genere, sunt etiam specie diversa: sed non convertitur. Et ideo diversarum potentiarum sunt diversi actus specie, & diversi habitus. Non autem oportet, quod diversi habitus sint diversarum potentiarum; sed possunt esse plures unius: Et sicut sunt genera generum, & species specierum; ita etiam contingit esse diversas species habituum, & potentiarum.

Ad secundum dicendum, quod potentia, etsi sit quidem simplex secundum essentiam, est tamen multiplex virtute; secundum quod ad multos actus specie differentes se extendit. Et ideo nihil prohibet, in una potentia esse multos habitus specie differentes.

Ad tertium dicendum, quod corpus formatur per figuram, sicut per propriam terminationem. Habitus autem non est terminatio potentiæ, sed est dispositio ad actum, sicut ad ultimum terminum. Et ideo non possent esse unius potentiæ simul plures actus, nisi forte secundum quod unus comprehenditur sub alio; sicut nec unius corporis plures figuræ, nisi secundum quod una est in alia: sicut *trigonum* in *tetragono*. Non enim potest intellectus simul multa actu intelligere: potest tamen simul habitu multa scire.

APPENDIX.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas merito insinuatum esse a scripturis, quod multi habitus possunt esse unius potentiæ. Ut 1. Tim. 3. *Oportet, Episcopum esse sobrium, ornatum, prudentem, pudicum, hospitalem, doctorem, suæ domui bene præpositum*, & ad Tit. 1. add. *benignum, justum, sanctum, continentem, amplectentem eum, qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem*. Ecce, quot habitus nominavit partim in intellectu, partim in voluntate existentes, ut videre est in 2. 2. *q.* juxta diversitatem illarum virtutum di-

diversis, quos tamen habitus virtutum oportere esse in uno episcopo, affirmavit. Ac si ergo, Apostolus scholastice in proposito loquens, per omnia illa breviter dicat: Habitus non tantum duo, sed plures possunt esse in eadem potentia. Nisi enim sic esset, ego non dicerem ly *oportet*, &c. quoniam tunc dicerem, illud esse necessarium, quod esset impossibile. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS II. 288

Utrum habitus distinguantur secundum objecta.

Inf. a. 3. cor. & q. 60. a. 1. cor. & q. 63. a. 4. cor. & 5 Eth. lect. 1. fin. & 2. de ani. lect. 16. fin.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod habitus non distinguantur secundum objecta. Contraria enim sunt specie differentia: Sed idem habitus scientiæ est contrariorum; sicut medicina *sani*, & *ægri*. Non ergo secundum objecta specie differentia habitus distinguuntur.

2. Præterea. Diversæ scientiæ sunt diversi habitus: Sed idem scibile pertinet ad diversas scientias: sicut terram esse rotundam demonstrat Naturalis, & Astrologus, ut dicitur in secundo Physicorum. (*tex.* 17. *to.* 2.) Ergo habitus non distinguuntur secundum objecta.

3. Præterea. Ejusdem actus est idem objectum: Sed idem actus potest pertinere ad diversos habitus virtutum, si ad diversos fines referatur: sicut dare pecuniam alicui, si sit propter Deum, pertinet ad charitatem; si vero sit propter debitum solvendum, pertinet ad justitiam. Ergo etiam idem objectum potest ad diversos habitus pertinere. Non ergo est diversitas habituum secundum diversitatem objectorum.

Sed Contra. Actus differunt specie secundum diversitatem objectorum, ut supra dictum est: (*q.* 1. *ar.* 3. & *q.* 18. *a.* 2.) Sed habitus sunt dispositiones quædam ad actus. Ergo etiam habitus distinguuntur secundum diversa objecta.

Respondeo dicendum, quod habitus, & est forma quædam, & est habitus. Potest ergo distinctio habituum secundum speciem attendi, *aut* secundum communem modum, quo formæ specie distinguuntur, *aut* secundum proprium modum distinctionis habituum. Distinguuntur siquidem formæ abinvicem secundum diversa principia activa; eo quod o-

mne

mne agens facit simile secundum speciem. Habitus autem importat ordinem ad aliquid. Omnia autem, quæ dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum, ad quæ dicuntur. Est autem habitus dispositio quædam ad *duo* ordinata, scilicet ad *naturam*, & *operationem* consequentem naturam.

Sic igitur secundum tria *habitus specie distinguuntur*. Uno *quidem* modo *secundum principia activa talium dispositionum*. Alio *vero* modo *secundum naturam*. Tertio *vero* modo *secundum objecta specie differentia*: ut per sequentia explicabitur.

Ad primum ergo dicendum, quod in distinctione potentiarum, vel etiam habituum, non est considerandum ipsum objectum materialiter, sed ratio objecti differens specie, vel etiam genere. Quamvis autem contraria specie differant diversitate rerum; tamen eadem ratio est cognoscendi utrumque; quia unum per aliud cognoscitur. Et ideo, inquantum conveniunt in una ratione cognoscibilis, pertinent ad unum habitum cognoscitivum.

Ad secundum dicendum, quod terram esse rotundam per aliud medium demonstrat Naturalis, & per aliud Astrologus. Astrologus enim hoc demonstrat per media mathematica; sicut per figuras eclipsium, vel per aliud hujusmodi. Naturalis vero hoc demonstrat per medium naturale; sicut per motum gravium ad medium, vel per aliud hujusmodi. Tota autem virtus demonstrationis, quæ est *syllogismus faciens scire*, ut dicitur in 1. Poster. (*tex.* 5. *to.* 1.) dependet ex medio. Et ideo diversa media sunt sicut diversa principia activa, secundum quæ habitus scientiarum diversificantur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in secundo Physicorum, (*tex.* 89. *to.* 2.) & in septimo Ethicorum, (*cap.* 8. *a med. tom.* 5.) *ita se habet finis in operabilibus, sicut principium in demonstrativis*. Et ideo diversitas finium diversificat virtutes, sicut & diversitas activorum principiorum. Sunt etiam ipsi fines objecta actuum interiorum, qui maxime pertinent ad virtutes, ut ex supra dictis patet. (*q.* 19. *a.* 1. & 2.)

A P P E N D I X.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito fuisse a scripturis insinuatum, quod habitus distinguuntur secundum objecta. Ut per hoc, quod dicitur Matth.

6. Cum

6. *Cum jejunatis, nolite fieri, sicut hypocritæ tristes. Exterminant enim facies suas, ut appareant hominibus jejunantes. Amen dico vobis; receperunt mercedem suam. Tu autem, cum jejunas, unge,* &c. *sed patri tuo, qui,* &c. *Et pater tuus reddet tibi.* His enim explicatur actus, scilicet jejunare, sub quo intelligitur habitus, unde procedit: explicatur & objectum, seu finis, scilicet apparere hominibus, & velle placere patri. Habitus, inquam, subintelligitur, quoniam, ut patet ex capituli contextu, hypocritæ illi erant habituati in hoc, quod per suos actus bonos intendebant apparere, idest placere hominibus; sicut & boni viri per oppositum intelliguntur in hoc fuisse habituati, quod in actibus suis volebant soli Deo placere. Actuum itaque prædictorum, & consequenter habituum unus distinguitur ab alio in hoc, quod unus, puta hypocritarum, est vanus, & demeritorius, ad quod denotandum dicitur ly *receperunt mercedem suam*: alius vero, puta bonorum, est plenus, idest æternæ vitæ meritorius, ad quod significandum dicitur ly *pater tuus reddet tibi.* Per quid autem sic distinguantur, monstratur per ly *ut appareant hominibus jejunantes*, & per ly *ne videaris hominibus jejunans, sed patri tuo*, quorum utrumque, ut diximus, & de se patet, est finis, seu objectum illorum duorum jejunantium. Si ergo est objectum jejunantium, idest facientium hunc actum, erit & objectum hujus actus, si actus. ergo & habitus: quoniam operans respicit tale objectum, quia inclinatur in illud, & in illud inclinatur per habitum, & ad illud assequendum progreditur per actum. Per præmissa igitur verba, dum scriptura sic distinxit, ut explanatum est, agentes, actus, & habitus; ipsa, tamquam scholastice loquens in proposito, brevissime dixit; Habitus distinguuntur secundum objecta. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS III. 289

Utrum habitus distinguantur secundum bonum, & malum.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod habitus non distinguantur secundum *bonum*, & *malum*. Bonum enim, & malum sunt contraria: Sed idem habitus est contrariorum, ut supra habi-

tum

tum eſt, (*art.* 2. *hu. q. arg.* 1.) Ergo habitus non diſtinguuntur ſecundum *bonum*, & *malum*.

2. Præterea. *Bonum* convertitur cum ente: & ſic cum ſit commune omnibus, non poteſt ſumi ut differentia alicujus ſpeciei, ut patet per Philoſophum in quarto Topic. (*elicitur ex cap. ult. loc.* 66. *to.* 1.) ſimiliter etiam *malum*, cum ſit privatio, & non ens, non poteſt eſſe alicujus entis differentia. Non ergo ſecundum *bonum*, & *malum* poſſunt habitus ſpecie diſtingui.

3. Præterea. Circa idem objectum contingit eſſe diverſos habitus malos; ſicut circa concupiſcentias intemperantiam, & inſenſibilitatem: & ſimiliter etiam plures habitus bonos, ſcilicet virtutem humanam, & virtutem heroicam, ſive divinam, ut patet per Philoſophum in ſeptimo Ethicorum. (*cap.* 1. *to.* 5.) Non ergo diſtinguuntur habitus ſecundum *bonum*, & *malum*.

Sed Contra eſt, quod habitus bonus contrariatur habitui malo, ſicut virtus vitio: Sed contraria ſunt diverſa ſecundum ſpeciem. Ergo habitus differunt ſpecie ſecundum differentiam *boni*, & *mali*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt, (*ar. præc.*) habitus ſpecie diſtinguuntur non ſolum ſecundum objecta, & principia activa, ſed etiam in ordine ad naturam. Quod quidem contingit *dupliciter*. *Uno modo* ſecundum convenientiam ad naturam, vel etiam ſecundum diſconvenientiam ab ipſa. Et hoc modo diſtinguuntur ſpecie habitus bonus, & malus. Nam habitus bonus dicitur, qui diſponit ad actum convenientem naturæ agentis: habitus autem malus dicitur, qui diſponit ad actum non convenientem naturæ: Sicut actus virtutum naturæ humanæ conveniunt, eo quod ſunt ſecundum rationem: actus vero vitiorum, cum ſint contra rationem, a natura humana diſcordant. Et ſic manifeſtum eſt, quod *ſecundum differentiam boni, & mali habitus ſpecie diſtinguuntur*.

Alio modo ſecundum naturam habitus diſtinguuntur ex eo, quod habitus unus diſponit ad actum convenientem naturæ inferiori; alius autem habitus diſponit ad actum convenientem naturæ ſuperiori. Et ſic virtus humana, quæ diſponit ad actum convenientem naturæ humanæ, diſtinguitur a divina virtute, vel heroica, quæ diſponit ad actum convenientem cuidam ſuperiori naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod contrariorum poteſt eſſe unus habitus, ſecundum quod contraria conveniunt in una ratione. Nunquam tamen contin-

tingit, quod habitus contrarii sint unius speciei. Contrarietas enim habituum est secundum contrarias rationes. Et ita secundum *bonum*, & *malum* habitus distinguuntur; scilicet inquantum unus habitus est bonus, & alius malus: non autem ex hoc, quod unus est boni, & alius est mali.

Ad secundum dicendum, quod *bonum* commune omni enti non est differentia constituens speciem alicujus habitus, sed quoddam bonum determinatum, quod est secundum convenientiam ad determinatam naturam, scilicet humanam: similiter etiam *malum*, quod est differentia constitutiva habitus, non est privatio pura, sed est aliquid determinatum repugnans determinatæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod plures habitus boni circa idem specie distinguuntur secundum convenientiam ad diversas naturas, ut dictum est. (*in corp. ar.*) Plures vero habitus mali distinguuntur circa idem agendum secundum diversas repugnantias ad id, quod est secundum naturam, sicut uni virtuti contrariantur diversa vitia circa eandem materiam.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod habitus distinguuntur secundum bonum, & malum. Ut per hoc, quod dicitur Hierem. secundo. *Ambulaverunt post vanitatem, & vani facti sunt.* Ex quo, etiam ab oppositis, innuitur, quod, qui ambulaverunt post veritatem, veri, idest justi facti sunt. Clarum enim est, quod ambulare post vanitatem est malum; sicut, quod ambulare post veritatem est bonum, similiter clarum est, quod factum esse vanum, dicit habitum; sicut quod esse factum justum, dicit habitum. Scriptura ergo per dictum illud, si scholastice loquatur, dicit: quod habitus distinguuntur secundum differentiam boni, & mali. Exempla de hoc, quæ & ideo insinuant idem, sunt multa in scripturis, sed speciatim pro nunc sit exemplum de bono habitu Samuelis, & malo habitu filiorum Heli, scilicet Ophni, & Phinees. 1. *Reg.* 2. Ibi enim patet ex decursu longo capituli: quod habitus Samuelis ideo ab habitu ipsorum filiorum in morali esse distinguebatur, quia Samuel bene templo inserviebat, quod est bonum; filii autem prædicti male circa pertinentia ad templum se habebant, quod est malum. Inde ergo constat, quod secundum differentiam boni, & mali distin-

distinguebantur habitus illi, ita, ut unus diceretur bonus, & alter diceretur malus. *Secundo* vides; quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis, &c.

ARTICULUS IV. 290

Utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur.

Sup. q. 23. *a.* 2. *ad* 1.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod unus habitus ex pluribus habitibus constituatur. Illud enim, cujus generatio non simul perficitur, sed successive, videtur constitui ex pluribus partibus: Sed generatio habitus non est simul, sed successive ex pluribus actibus, ut supra habitum est. (*q.* 51. *a.* 3.) Ergo unus habitus constituitur ex pluribus habitibus.

2. Præterea. Ex partibus constituitur totum: Sed uni habitui assignantur multæ partes: sicut Tullius ponit (*lib.* 2. *de Invent. aliquant. ante fin.*) multas partes fortitudinis, & temperantiæ, & aliarum virtutum. Ergo unus habitus constituitur ex pluribus.

3. Præterea. De una sola conclusione potest scientia haberi actu, & habitu: Sed multæ conclusiones pertinent ad unam scientiam totam, sicut ad Geometriam, vel Arithmeticam. Ergo unus habitus constituitur ex multis.

Sed Contra. Habitus, cum sit qualitas quædam, est forma simplex: Sed nullum simplex constituitur ex pluribus. Ergo unus habitus non constituitur ex pluribus habitibus.

Respondeo dicendum, quod habitus ad operationem ordinatus, de quo nunc principaliter intendimus, est perfectio quædam potentiæ. Omnis autem perfectio proportionatur suo perfectibili. Unde sicut potentia, cum sit una, ad multa se extendit, secundum quod conveniunt in uno aliquo, idest in generali quadam ratione objecti: ita etiam habitus ad multa se extendit, secundum quod habent ordinem ad aliquod unum; puta ad unam specialem rationem objecti, vel unam naturam, vel unum principium, ut ex supra dictis patet. (*art.* 2. *hu. qu.*) Si igitur consideremus habitum secundum ea, ad quæ se extendit, sic inveniemus in eo quandam multiplicitatem: Sed quia illa multiplicitas est ordinata ad aliquid unum, ad quod principaliter respicit

ſpicit habitus, inde eſt, quod *habitus eſt qualitas ſimplex non conſtituta ex pluribus habitibus, etiamſi ad multa ſe extendat*.

Non enim unus habitus ſe extendit ad multa, niſi in ordine ad unum, ex quo habet unitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod ſucceſſio in generatione habitus non contingit ex hoc, quod pars ejus generetur poſt partem; ſed ex eo quod ſubjectum non ſtatim conſequitur diſpoſitionem firmam, & difficile mobilem; & ex eo quod primo imperfecte incipit eſſe in ſubjecto, & paulatim perficitur: ſicut etiam eſt de aliis qualitatibus.

Ad ſecundum dicendum, quod partes, quæ ſingulis virtutibus cardinalibus aſſignantur, non ſunt partes integrales, ex quibus conſtituatur totum, ſed partes ſubjectivæ, ſive potentiales, ut infra patebit. (*q.* 57. *a.* 6. *ad* 4. *&* 22. *q.* 48.)

Ad tertium dicendum, quod ille, qui in aliqua ſcientia acquirit per demonſtrationem ſcientiam concluſionis unius, habet quidem habitum, ſed imperfecte: cum vero acquirit per aliam demonſtrationem ſcientiam concluſionis alterius, non aggeneratur in eo alius habitus; ſed habitus, qui prius inerat, fit perfectior, utpote ad plura ſe extendens, eo quod concluſiones, & demonſtrationes unius ſcientiæ ordinatæ ſunt; & una derivatur ex alia.

APPENDIX.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem oſtendas, merito inſinuatum eſſe a ſcripturis, quod habitus unus non eſt ex pluribus conſtitutus, etiam quod ad multa extendatur. Ut Pſal. 131. *Memento Domine David, & omnis manſuetudinis ejus*. Ecce, quod habitum illum eſſe quid ſimplex, notificavit per hoc, quod in ſingulari dixit ly *manſuetudinis*. Et tamen, hunc habitum ad multa ſe extendere, commonſtravit per hoc, quod dixit ly *omnis*. Hoc eſt: Omnium, quæ per manſuetudinem ſuam fecit. Ut puta: quod per manſuetudinem ipſam David odientem ſe Saulem non odivit, 1. *Reg.* 18. 19. potens illum occidere, non ſolum non occidit, ſed volentes illum occidere compeſcuit, *cap.* 44. 26. nuncio mortis ejus ſe quaſi a caſu illum occidiſſe jactanti mortem intulit, 2. *Reg.* 1. de morte ipſius Saulis doluit, planxit, lugubre carmen compoſuit, *ibid.* Item, quod de inimico ſuo infido Abſalom mandavit, ut ſervaretur, *cap.* 18. audita morte ejus vehementer contriſtatus flevit,

& pro illo se potius fuisse mortuum, mirabile dictu, ex intimo corde desideravit, *ibid.* Ex præmissa ergo sententia monstratum esse voluit psaltes Theologis scholasticis, quod ex eo, quod unus habitus ad multa se extendit, non propterea sequitur, habitum ipsum ex habitibus esse compositum. *Secundo* vides: quomodo ex his bene pensatis, & applicatis doctrina præsens, &c.

QUÆSTIO LV.

De Virtutibus quantum ad earum essentias, in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est de habitibus in speciali. Et quia habitus, ut dictum est, (*qu. præc. art.* 3.) distinguuntur per bonum, & malum. *Primo* dicendum est de habitibus bonis, qui sunt virtutes, & alia eis adjuncta, scilicet dona, beatitudines, & fructus. *Secundo* de habitibus malis; scilicet de vitiis, & peccatis.

Circa Virtutes autem *quinque* consideranda sunt. *Primo* de essentia virtutis. *Secundo* de subjecto ejus. *Tertio* de divisione virtutum. *Quarto* de causa virtutis. *Quinto* de quibusdam proprietatibus virtutis.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo. Utrum virtus humana sit habitus.
Secundo. Utrum sit habitus operativus.
Tertio. Utrum sit habitus bonus.
Quarto. De definitione virtutis.

ARTICULUS I. 291

Utrum Virtus humana sit habitus.

Inf. q. 56. a. 3. cor. Et 2. d. 27. ar. 1. Et 3. d. 23. q. 1. ar. 3. qu. 1. & 3. Et veri. qu. 1. art. 1.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod virtus humana non sit habitus. Virtus enim est *ultimum potentiæ*, ut dicitur in 1. de cœlo: (*tex.* 116. *tom.* 2.) Sed ultimum uniuscujusque reducitur ad genus illud, cujus est ultimum, sicut punctum ad genus lineæ. Ergo virtus non reducitur ad genus habitus.

2. Præterea. August. dicit in 2. de lib. arb. (*implic. cap.* 19. *a princ. sed expreſſ. l.* 1. *Retract. cap.* 9. *parum ante fi. to.* 1.) quod *virtus est bonus usus li-*

beri

beri arbitrii: Sed usus liberi arbitrii est actus. Ergo virtus non est habitus, sed actus.

3. Præterea. Habitibus non meremur, sed actibus; alioquin homo mereretur continue, etiam dormiendo: Sed virtutibus meremur. Ergo virtutes non sunt habitus, sed actus.

4. Præterea. Augustinus dicit in lib. de moribus Ecclesiæ, (*cap.* 15. *in princ. tom.* 1.) quod *virtus est ordo amoris*. Et in lib. 83. QQ. (*qu.* 30. *parum a princ. tom.* 4.) dicit, quod *ordinatio, quæ virtus vocatur, est fruendis frui, & utendis uti*: Ordo autem, seu ordinatio nominat vel actum, vel relationem. Ergo virtus non est habitus, sed actus, vel relatio.

5. Præterea. Sicut inveniuntur virtutes humanæ, ita & virtutes naturales: Sed virtutes naturales non sunt habitus, sed potentiæ quædam. Ergo etiam neque virtutes humanæ.

Sed Contra est, quod Philos. in lib. Prædicam. (*cap. de qualit. to.* 1.) scientiam, & virtutem ponit esse habitus.

Respondeo dicendum, quod virtus nominat quandam potentiæ perfectionem. Uniuscujusque enim perfectio præcipue consideratur in ordine ad suum finem: finis autem potentiæ actus est. unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum.

Sunt autem quædam potentiæ, quæ secundum seipsas sunt determinatæ ad suos actus: sicut potentiæ naturales activæ. & ideo hujusmodi potentiæ naturales secundum seipsas dicuntur *virtutes*. Potentiæ autem rationales, quæ sunt propriæ hominis, non sunt determinatæ ad unum, sed se habent indeterminate ad multa: determinantur autem ad actus per habitus, sicut ex supradictis patet. (*quæst.* 49. *a.* 4.) Et ideo *virtutes humanæ habitus sunt*.

Ad primum ergo dicendum, quod quandoque virtus dicitur id, ad quod est virtus, scilicet vel objectum virtutis, vel actus ejus: Sicut fides dicitur quandoque id, quod creditur; quandoque vero ipsum credere: quandoque autem ipse habitus, quo creditur. Unde quando dicitur, quod *virtus est ultimum potentiæ*, sumitur virtus pro objecto virtutis. Id enim, in quod ultimo potentia potest, est id, ad quod dicitur virtus rei: sicut si aliquis potest ferre centum libras, & non plus, virtus ejus consideratur secundum centum libras, non autem secundum sexaginta. Objectio autem procedebat,

ac si essentialiter virtus esset *ultimum potentiæ*.

Ad secundum dicendum, quod bonus usus liberi arbitrii dicitur esse virtus secundum eandem rationem; quia scilicet est id, ad quod ordinatur virtus, sicut ad proprium actum. Nihil est enim aliud actus virtutis, quam bonus usus liberi arbitrii.

Ad tertium dicendum, quod aliquo dicimur mereri *dupliciter*. *Uno modo* sicut ipso merito, eo modo quo dicimur currere cursu: Et hoc modo meremur actibus. *Alio modo* dicimur mereri aliquo sicut principio merendi, sicut dicimur currere potentia motiva: Et sic dicimur mereri virtutibus, & habitibus.

Ad quartum dicendum, quod virtus dicitur *ordo*, vel *ordinatio amoris*, sicut id, ad quod est virtus. per virtutem enim ordinatur amor in nobis.

Ad quintum dicendum, quod potentiæ naturales sunt de se determinatæ ad unum, non autem potentiæ rationales. Et ideo non est simile, ut dictum est. (*in corp. art.*)

APPENDIX.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Philosopho, quod virtus humana est habitus. A Philosopho quidem, ut *in argum. contr.* A scripturis vero per hoc, quod narratur *Dan.* 13. quod virtus castitatis Susannæ voluntatem de se indeterminatam ad multa inclinavit determinate ad unum actum, scilicet continentiæ, quod est officium habitus. Quod, si addideris inde, quod adeo voluntatem ipsam sic inclinavit, ut Susanna etiam gravissime de contrario tentata tum a senibus, tum ab oblatis commoditatibus, tum ab infamiæ, mortisque comminationibus, recusaverit viriliter castitatis jacturam facere: tunc dices, quod virtus humana non solum est habitus, sed quandoque est habitus heroicus. Vide *quæst.* 54. *arti.* 3. Consequenter igitur dices: quod scriptura illa non solum simpliciter, sed etiam a fortiori, probat intentum. Simile habes, quoad fortitudinem tamen, 2. *Mach.* 7. de quinque fratribus: item de quoad patientiam de Job *ca.* 1. 2. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, &c.

ARTICULUS II. 292

Utrum Virtus humana sit habitus operativus.

Inf. q. 56. a. 1. cor. & q. 71. art. 1. ad 2. & 2. 2. qu. 58. ar. 1. cor. & 3. d. 26. qu. 2. ar. 1. cor.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod non sit de ratione virtutis humanæ, quod sit habitus operativus. Dicit enim Tullius in 4. de Tuscul. QQ. (*ante med.*) quod *sicut est sanitas*, *& pulchritudo corporis*, *ita est virtus animæ*: Sed sanitas, & pulchritudo non sunt habitus operativi. Ergo neque etiam virtus.

2. Præterea. In rebus naturalibus invenitur virtus non solum ad agere, sed etiam ad esse; ut patet per Philos. in 1. de cœlo, (*sparsim ubi quærit de mundi generat. to.* 2.) quod quædam habent virtutem ut sint semper; quædam vero non ad hoc quod sint semper, sed aliquo tempore determinato: Sed sicut se habet virtus naturalis in rebus naturalibus, ita se habet virtus humana in rationalibus. Ergo etiam virtus humana non solum est ad agere, sed etiam ad esse.

3. Præterea. Philos. dicit in 7. Physic. (*tex.* 17. *tom.* 2.) quod *Virtus est dispositio perfecti ad optimum*: Optimum autem, ad quod hominem oportet disponi per virtutem, est ipse Deus, ut probat August. in lib. de moribus Ecclesiæ, (*cap.* 3. 6. & 14. *tom.* 1.) ad quem disponitur anima per assimilationem ad ipsum. Ergo videtur, quod virtus dicatur qualitas quædam animæ in ordine ad Deum, tanquam assimilativa ad ipsum, non autem in ordine ad operationem. Non igitur est habitus operativus.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 2. Ethicor. (*cap.* 6. *in princ. to.* 5.) quod *virtus uniuscujusque rei est*, *quæ opus ejus bonum reddit*.

Respondeo dicendum, quod virtus ex ipsa ratione nominis importat quandam perfectionem potentiæ, ut supra dictum est. (*ar. præc.*) Unde, cum *duplex* sit potentia, sc. potentia ad *esse*, & potentia ad *agere*, utriusque potentiæ perfectio *virtus* vocatur: Sed potentia ad *esse* se tenet ex parte materiæ, quæ est ens in potentia: potentia autem ad *agere* se tenet ex parte formæ, quæ est principium agendi: eo quod unumquodque agit, inquantum est actu. In constitutione autem hominis corpus se te-

net ſicut materia, anima vero ſicut forma. Et quantum quidem ad corpus homo communicat cum aliis animalibus, & ſimiliter quantum ad vires, quæ ſunt animæ, & corpori communes.

Solæ autem illæ vires, quæ ſunt propriæ animæ, ſc. rationales, ſunt hominis tantum. Et ideo virtus humana, de qua loquimur, non poteſt pertinere ad corpus; ſed tantum ad id, quod eſt proprium animæ. Unde virtus humana non importat ordinem ad *eſſe*, ſed magis ad *agere*. Et ideo *de ratione virtutis humanæ eſt, quod ſit habitus operativus*.

Ad primum ergo dicendum, quod modus actionis ſequitur diſpoſitionem agentis. Unumquodque enim quale eſt, talia operatur. Et ideo, cum virtus ſit principium aliqualis operationis, oportet, quod in operante præexiſtat ſecundum virtutem aliqua conformis diſpoſitio. facit autem virtus operationem ordinatam. & ideo ipſa virtus eſt quædam diſpoſitio ordinata in anima; ſecundum ſcil. quod propriæ potentiæ animæ ordinantur aliqualiter adinvicem, & ad id, quod eſt extra. Et ideo virtus, inquantum eſt conveniens diſpoſitio animæ, aſſimilatur ſanitati, & pulchritudini, quæ ſunt debitæ diſpoſitiones corporis. ſed per hoc non excluditur, quin virtus etiam ſit operationis principium.

Ad ſecundum dicendum, quod virtus, quæ eſt ad eſſe, non eſt propria hominis, ſed ſolum virtus, quæ eſt ad opera rationis, quæ ſunt propria hominis.

Ad tertium dicendum, quod cum Dei ſubſtantia ſit ejus actio, ſumma aſſimilatio hominis ad Deum eſt ſecundum aliquam operationem. Unde, ſicut ſupra dictum eſt, (*qu.* 3. *a.* 2.) felicitas, ſive beatitudo, per quam homo Deo maxime conformatur, quæ eſt finis humanæ vitæ, in operatione conſiſtit.

A P P E N D I X.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem oſtendas, merito a ſcripturis, & Philoſ. eſſe inſinuatum, quod virtus humana eſt habitus operativus, ideſt conſiſtit in ordine ad operationem. A Philoſopho quidem, ut *in arg. contr.* A ſcripturis vero per hoc, quod dicitur 1. Corin. 4. *Cognoſcam non ſermonem illorum, qui inflati ſunt, ſed virtutem, non enim in ſermone eſt regnum Dei, ſed in virtute*. Nam hic patet, quod Apoſtolus verbis condiſtinguit virtutem, tamquam operoſum quid contra verboſitatem. Ac ſi apertius dixerit. Cogno-

gnoſcam ego, ideſt approbabo non verba, ſed opera illorum, quoniam & regnum Dei non ſolis verbis, ſed operib. comparatur. Ubi vides, quod a fortiori inſinuat intentum. Adeo namque virtutem humanam eſſe habitum operativum notificat: ut etiam nomine ipſius virtutis opera intelligat. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS III. 293

Utrum Virtus humana ſit habitus bonus.

2. 2. *q.* 58. *a.* 1. *corp. Et* 2. *d.* 26. *q.* 2. *&* 3. *cor.*

AD Tertium ſic proceditur. Videtur, quod non ſit de ratione virtutis, quod ſit habitus bonus. Peccatum enim in malo ſemper ſumitur: Sed etiam peccati eſt aliqua virtus, ſecundum illud 1. ad Cor. 15. *Virtus peccati lex*. Ergo virtus non ſemper eſt habitus bonus.

2. Præterea. Virtus potentiæ reſpondet: Sed potentia non ſolum ſe habet ad bonum, ſed etiam ad malum, ſecundum illud Iſa. 5. *Væ, qui potentes eſtis ad bibendum vinum, & viri fortes ad miſcendam ebrietatem*. Ergo etiam virtus ſe habet & ad bonum, & ad malum.

3. Præterea. Secundum Apoſtolum 2. ad Corinth. 12. *Virtus in infirmitate perficitur*: Sed infirmitas eſt quoddam malum. Ergo virtus non ſolum ſe habet ad bonum, ſed etiam ad malum.

Sed Contra eſt, quod Auguſt. dicit in lib. de moribus Eccleſiæ: (*cap. 6. in princ. tom.* 1.) *Nemo autem dubitabit, quod virtus animam facit optimam*. Et Philoſ. dicit in 2. Eth. (*cap. 6. tom.* 5.) quod *virtus eſt, quæ bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt, (*art.* 1. *huj. qu.*) Virtus importat perfectionem potentiæ. Unde *virtus cujuslibet rei determinatur ad ultimum, in quod res poteſt*, ut dicitur in 1. de cœlo. (*tex.* 116. *tom.* 2.) Ultimum autem, in quod unaquæque potentia poteſt, oportet quod ſit bonum. nam omne malum defectum quendam importat. Unde Dion. dicit in 4. c. de div. nomin. (*par.* 4. *lect.* 22.) quod *omne malum eſt infirmum*. Et propter hoc oportet, quod virtus cujuslibet rei dicatur in ordine ad bonum. Unde *virtus humana, quæ eſt habitus operativus, eſt bonus habitus, & boni operativus*.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut *perfectum*, ita & *bonum* dicitur metaphorice in malis. Dicitur enim & perfectus fur, sive latro, & bonus fur, sive latro, ut patet per Philos. in 5. Metaph. (*tex.* 21. *tom.* 3.) Secundum hoc ergo etiam *virtus* metaphorice in malis dicitur. Et sic *virtus peccati* dicitur lex, inquantum scilicet per legem occasionaliter est peccatum augmentatum, & quasi ad maximum suum posse pervenit.

Ad secundum dicendum, quod malum ebrietatis, & nimiæ potationis consistit in defectu ordinis rationis. Contingit autem cum defectu rationis esse aliquam potentiam inferiorem perfectam ad id, quod est sui generis, etiam cum repugnantia, vel defectu rationis. Perfectio autem talis potentiæ, cum sit cum defectu rationis, non posset dici virtus humana.

Ad tertium dicendum, quod tanto ratio perfectior esse ostenditur, quanto infirmitates corporis, & inferiorum partium magis potest vincere, seu tolerare. Et ideo virtus humana, quæ rationi attribuitur, in infirmitate perfici dicitur, non quidem rationis, sed in infirmitate corporis, & inferiorum partium.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a scripturis, & Philos. insinuatum, quod virtus humana est habitus bonus, idest bonum operandum respicit. A Philos. quidem, ut *in argument. contr.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Jacobi 2. *Fides sine operib. mortua*, sive otiosa, *est*. Licet enim fides non sit moralis, & consequenter humana, sed theologalis, & consequenter suprahumana virtus; tamen in hoc assimilantur ambæ, quod sunt habitus bonus, idest se habens ad bonum operandum, nisi forte sint mortuæ, sive otiosæ. Universaliter ergo a simili per illud subindicare voluit B. Jacobus, quod patientia, de qua *in capit.* 4. justitia, de qua *in* 3. misericordia, de qua in hoc 2. & quælibet alia virtus humana sine operib. mortua est, & consequenter, quod ad bona operanda respicit, id, quod est, scholastice loquendo, virtutem humanam esse habitum bonum, bonique operativum. *Secundo* vides*:* quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

AR-

ARTICULUS IV. 294

Utrum Virtus convenienter definiatur.

2. d. 27. a. 2. Et 3. d. 23. q. 1. a. 2. qu. 3. Et veri. q. 1. art. 2. per to. & ar. 9. ad 1. & 10. ad 11.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod non sit conveniens definitio virtutis, quæ solet assignari, scilicet: *Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Virtus enim est bonitas hominis: ipsa enim est, quæ *bonum facit habentem*: Sed bonitas non videtur esse bona, sicut nec albedo est alba. Igitur inconvenienter dicitur, quod *virtus est bona qualitas.*

2. Præterea. Nulla differentia est communior suo genere, cum sit generis divisiva. Sed *bonum* est communius, quam qualitas. convertitur enim cum ente. Ergo *bonum* non debet poni in definitione virtutis, ut differentia qualitatis.

3. Præterea. Sicut August. dicit in 12. de Trin. (*cap. 3. in princ. to. 3.*) *Ubi primo occurrit aliquid, quod non sit nobis, pecoribusque commune, illud ad mentem pertinet.* Sed quædam virtutes sunt etiam irrationabilium partium, ut Philosophus dicit in 3. Ethic. (*cap. 10. in princ. to. 5.*) Non ergo omnis virtus est *bona qualitas mentis.*

4. Præterea. Rectitudo videtur ad justitiam pertinere: unde iidem dicuntur *recti*, & *justi*: Sed justitia est species virtutis. Inconvenienter ergo ponitur *rectum* in definitione virtutis, cum dicitur; *Qua recte vivitur.*

5. Præterea. Quicunque superbit de aliquo, male utitur eo: Sed multi superbiunt de virtute. dicit enim August. in regula, (*sc. epist. 109. aliquant. a princ. to. 2.*) quod *superbia etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant.* Falsum est ergo, quod nemo virtute male utatur.

6. Præterea. Homo per virtutem justificatur. Sed Aug. super illud Jo. 14. *Majora horum faciet*, dicit: (*implic. tract. 27. to. 9. sed express. serm. 15. de verb. Apost. cap. 11. cir. med. to. 10.*) *Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te.* Inconvenienter ergo dicitur, quod *virtutem Deus in nobis sine nobis operatur.*

Sed Contra est auctoritas August. Ex cujus verbis prædicta definitio colligitur, & præcipue in 2. de libero

bero arbitr. (*cap.* 19. *tom.* 1. *& l.* 4. *cont. Julian. cap.* 3. *to.* 7. *Et sup. illud Psal.* 118. *Feci judicium, &c. conc.* 26. *ante med. to.* 8.)

Respondeo dicendum, quod *ista definitio perfecte complectitur totam rationem virtutis*.

Perfecta enim ratio uniuscujusque rei colligitur ex omnibus causis ejus. Comprehendit autem prædicta definitio omnes causas virtutis. Causa namque formalis virtutis, sicut & cujuslibet rei, accipitur ex ejus genere, & differentia, cum dicitur, *bona qualitas*: genus enim virtutis *qualitas* est; differentia autem *bonum*. esset tamen convenientior definitio, si loco qualitatis *habitus* poneretur, qui est genus propinquum. Virtus autem non habet materiam *ex qua*, sicut nec alia accidentia; sed habet materiam *circa quam*, & materiam *in qua*, scil. subjectum. Materiam autem *circa quam* est objectum virtutis, quod non potuit in prædicta definitione poni: eo quod per objectum determinatur virtus ad speciem. hic autem assignatur definitio virtutis in communi: unde ponitur subjectum loco causæ materialis, cum dicitur, quod est *bona qualitas mentis*. Finis autem virtutis cum sit habitus operativus, est ipsa operatio. Sed notandum, quod habituum operativorum *aliqui* sunt semper ad malum; sicut habitus vitiosi: *aliqui* vero quandoque ad bonum, & quandoque ad malum; sicut opinio se habet ad verum, & falsum. Virtus autem est habitus semper se habens ad bonum. Et ideo ut discernatur virtus ab his, quæ semper se habent ad malum, dicitur, *Qua recte vivitur*: Ut autem discernatur ab his, quæ se habent quandoque ad bonum, quandoque ad malum, dicitur, *Qua nullus male utitur*. Causa autem efficiens virtutis infusæ, de qua definitio datur, Deus est. propter quod dicitur, *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*: Quæ quidem particula si auferatur, reliquum definitionis erit commune omnibus virtutibus, & acquisitis, & infusis.

Ad primum ergo dicendum, quod id, quod primo cadit in intellectu, est ens. Unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus, quod sit *ens*, & per consequens quod sit *unum*, & *bonum*, quæ convertuntur cum ente. Unde dicimus, quod essentia est ens, & una, & bona; & quod unitas est ens, & una, & bona: & similiter de bonitate. Non autem hoc habet locum in specialibus formis, sicut est albedo, & sanitas. non enim omne quod apprehendimus, sub ratione albi, & sani apprehendimus. Sed tamen considerandum, quod sicut accidentia, & formæ non

sub-

subsistentes dicuntur *entia*, non quod ipsa habeant esse, sed quia eis aliquid est: ita etiam dicuntur *bona*, vel *una*, non quidem aliqua alia bonitate, vel unitate, sed quia est eis aliquod *bonum*, vel *unum* † *al. malum*. † Sic igitur & virtus dicitur bona, quia ea aliquid est bonum.

Ad secundum dicendum, quod *bonum*, quod ponitur in definitione virtutis, non est bonum commune, quod convertitur cum ente, & est in plus, quam qualitas; sed est bonum rationis: secundum quod Dionys. dicit in 4. cap. de div. nom. (*par.* 4. *lect.* 22.) *quod bonum animæ est secundum rationem esse*.

Ad tertium dicendum, quod virtus non potest esse in irrationali parte animæ, nisi inquantum participat rationem, ut dicitur in 1. Eth. (*c. ult. to.* 5.) Et ideo ratio, sive mens est proprium subjectum virtutis humanæ.

Ad quartum dicendum, quod justitiæ est propria rectitudo, quæ constituitur circa res exteriores, quæ in usum hominis veniunt, quæ sunt propria materia justitiæ, ut infra patebit: (*q.* 60. *a.* 3. & 2. 2. *q.* 57. *a.* 1. & 2.) Sed rectitudo, quæ importat ordinem ad finem debitum, & ad legem divinam, quæ est regula voluntatis humanæ, ut supra dictum est, (*q.* 19. *a.* 4.) communis est omni virtuti.

Ad quintum dicendum, quod virtute potest aliquis male uti, tanquam objecto; puta cum male sentit de virtute; cum odit eam, vel superbit de ea: non autem tanquam principio usus; ita scilicet quod malus sit actus virtutis.

Ad sextum dicendum, quod virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus. Et sic est intelligendum, quod dicitur, *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*. Quæ vero per nos aguntur, Deus in nobis causat non sine nobis agentibus. ipse enim operatur in omni voluntate, & natura.

APPENDIX.

Ex ar. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Augustino, quod prædicta virtutis definitio est conveniens. A D. Augustino quidem ut *in argum. cont.* A scripturis autem; per hæc, quæ dicuntur Job 1. *In omnibus his non peccavit Job labiis suis, neque stultum quid contra Deum locutus est*. Item c. 42. *Non estis locuti rectum coram me, sicut ser-*

vus meus Job. Item Gen. 39. *Joseph dixit ad eam. Ecce Dominus meus, omnibus mihi traditis, ignorat, quid habeat in domo sua, nec quicquam est, quod non in mea sit potestate, vel non tradiderit mihi, præter te, quæ uxor ejus es. Quomodo ergo possum hoc malum facere, & peccare in Dominum meum*? Item Act. 9. *Saule, Saule, quid me persequeris? Vas electionis est mihi iste*. Nam auctoritas Job c. 1. monstrat, quod *virtus est bona qualitas mentis*. Intantum namque mens Job per patientiam bene qualificata ibi ostenditur, ut inter tot adversa super se ingruentia, quæ in capitulo illo narrantur, nec in verbo quidem offenderit: quod perfecti viri est, secundum *Jacob*. 3. Auctoritas vero *Job* 42. monstrat, quod virtus est, *qua recte vivitur*. Adeo siquidem ex virtute ipsum Job recte in tantis calamitatibus usque in finem vixisse ibi ostenditur, ut etiam in locutione tam longa rectitudinem coram Deo, quod maximum est, conservasse præ aliis dicatur. Auctoritas autem *Gen*. 39. monstrat, quod virtus est, *qua nullus male utitur*. Sic enim virtutem gratitudinis, atque fidelitatis ipsum Joseph ad non male agendum vinxisse, ibi narrat scriptura: ut ipse talium vinculorum felicium vim exprimere volens, emphatice cum illatione dixerit; *Quomodo ergo possum peccare in Dominum meum*? Auctoritas tandem *Act*. 9. monstrat, quod *virtutem Deus in nobis sine nobis operatur*. Ibi enim tam sine Saulo infusas esse Saulo virtutes, demonstratur, ut etiam ipsi in contrario statu, & actu reperto infuderit Deus virtutes mirificas, hoc ipsum testatus per ly *vas electionis est mihi iste*: Non tamen has ei infusas intelligendum est absque consensu ejus: quandoquidem hunc expressit dicens, *Domine, quid me vis facere?* Præmissis igitur simul junctis, scriptura, tamquam scholastice definiens virtutem, dixit; *Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis, sine nobis operatur*. Ut autem de convenientia ipsius definitionis secundum scripturas etiam instrui possis: vide 2. 2. *q*. 122. *ar*. 2. *app*. ubi & regulam fundamentalem, atque universalem notato. Item ibi *q*. 140. *ar*. 1. *app*. De sufficientia vero scripturarum, ut per omnia pro definitione prædicta contra insurgentes muniaris, vide ibid. *q*. 179. *art*. 2. *append*. *Secunda* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, &c.

QUÆ-

QUÆSTIO LVI.

De Subjecto virtutis, in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de Subjecto virtutis.
Et circa hoc quæruntur sex.
Primo. Utrum virtus sit in potentia animæ sicut in subjecto.
Secundo. Utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis.
Tertio. Utrum intellectus possit esse subjectum virtutis.
Quarto. Utrum irascibilis, & concupiscibilis.
Quinto. Utrum vires apprehensivæ sensitivæ.
Sexto. Utrum voluntas.

ARTICULUS I. 293

Utrum Virtus sit in potentia animæ sicut in subjecto.

Sup. q. 50. ar. 1. & 3. qu. 7. ar. 2. corp. & 3. d. 33. q. 2. ar. 4. & veri. q. 14. ar. 5. corp. & ver. qu. 1. ar. 3. & opusc. 43. ca. 8.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod virtus non sit in potentia animæ sicut in subjecto. Dicit enim August. in 2. lib. de liber. arbitr. (*cap. 19. to. 1.*) quod *virtus est, qua recte vivitur*: Vivere autem non est per potentiam animæ, sed per ejus essentiam. Ergo virtus non est in potentia animæ, sed in ejus essentia.

2. Præterea. Philosoph. dicit in 2. Ethic. (*cap. 6. to. 5.*) *Virtus est, quæ bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit*: Sed sicut opus constituitur per potentiam, ita habens virtutem constituitur per essentiam animæ. Ergo virtus non magis pertinet ad potentiam animæ, quam ad ejus essentiam.

3. Præterea. Potentia est in secunda specie qualitatis. Virtus autem est quædam qualitas, ut supra dictum est; (*q. præc. ar. 4. & q. 49. ar. 1.*) Qualitatis autem non est qualitas. Ergo virtus non est in potentia animæ sicut in subjecto.

Sed Contra. *Virtus est ultimum potentiæ*, ut dicitur in 1. de cœlo; (*tex. 116. to. 2.*) Sed ultimum est in eo, cujus est ultimum. Ergo virtus est in potentia animæ.

Respondeo dicendum, quod virtutem pertinere ad po-

potentiam animæ, ex *tribus* poteſt eſſe manifeſtum. *Primo* quidem ex ipſa ratione virtutis, quæ importat perfectionem potentiæ. Perfectio autem eſt in eo, cujus eſt perfectio. *Secundo* ex eo quod eſt habitus operativus, ut ſupra dictum eſt: (*q. præc. ar.* 2.) Omnis autem operatio eſt ab anima per aliquam potentiam. *Tertio* ex hoc quod diſponit ad optimum: Optimum autem eſt finis, qui vel eſt operatio rei, vel aliquid conſecutum per operationem a potentia egredientem.

Unde *virtus humana eſt in potentia animæ ſicut in ſubjecto*.

Ad primum ergo dicendum, quod vivere *dupliciter* ſumitur. *Quandoque* enim dicitur vivere ipſum eſſe viventis: Et ſic pertinet ad eſſentiam animæ, quæ eſt viventi eſſendi principium. *Alio modo* vivere dicitur operatio viventis: Et ſic virtute recte vivitur, inquantum per eam aliquis recte operatur.

Ad ſecundum dicendum, quod bonum vel eſt finis, vel in ordine ad finem dicitur. Et ideo; cum bonum operantis conſiſtat in operatione, hoc etiam ipſum quod virtus operantem bonum facit, refertur ad operationem, & per conſequens ad potentiam.

Ad tertium dicendum, quod unum accidens dicitur eſſe in alio ſicut in ſubjecto; non quia accidens per ſeipſum poſſit ſuſtentare aliud accidens; ſed quia unum accidens inhæret ſubſtantiæ mediante alio accidente: ut color corpori mediante ſuperficie: unde ſuperficies dicitur eſſe ſubjectum coloris. Et eo modo potentia animæ dicitur eſſe ſubjectum virtutis.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem oſtendas, merito inſinuatum a ſcripturis, & Philoſ. quod virtus eſt in potentia, ſicut in ſubjecto. A Philoſopho quidem; ut *in arg. con.* A ſcripturis vero per hoc, quod dicitur Lucæ 2. *pax hominibus bonæ voluntatis*. Voluntas enim per virtutes ſibi inhærentes fit bona. Item per ly *Deus diſciplina intellectus replevit illos*, Eccl. 17. Nam diſciplina eſt virtus intellectualis, cum realiter abſolute ſit idem, quod ſcientia: & intellectus eſt potentia. Attribuere ergo bonitatem voluntati, diſciplinamque intellectui, eſt quædam conteſtatio ſcholaſtica; quod virtus & moralis, & intellectualis, eſt in potentia, ſicut in ſubjecto. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene penſatis, &c.

AR-

ARTICULUS II. 296

Utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis.

Inf. q. 60. ar. 5. corp.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod una virtus possit esse in duabus potentiis. Habitus enim cognoscuntur per actus: Sed unus actus progreditur diversimode a diversis potentiis; sicut ambulatio procedit a ratione ut dirigente, a voluntate sicut a movente, & a potentia motiva sicut ab exequente. Ergo etiam unus habitus virtutis potest in pluribus esse potentiis.

2. Præterea. Philosophus dicit in secundo Ethicorum, (*cap. 4. to. 5.*) quod ad virtutem *tria* requiruntur; scilicet *scire*, *velle*, *& immobiliter operari*: Sed scire pertinet ad intellectum, velle ad voluntatem. Ergo virtus potest esse in pluribus potentiis.

3. Præterea. Prudentia est in ratione, cum sit *recta ratio agibilium*, ut dicitur in *6.* Ethic. (*cap. 5. to. 5.*) est etiam in voluntate, quia non potest esse cum voluntate perversa, ut in eodem libro (*cap. 12. in fin.*) dicitur. Ergo una virtus potest esse in duabus potentiis.

Sed Contra. Virtus est in potentia animæ sicut in subjecto: Sed idem accidens non potest esse in pluribus subjectis. Ergo una virtus non potest esse in pluribus potentiis animæ.

Respondeo dicendum, quod aliquid esse in *duobus*, contingit *dupliciter*. *Uno modo* sic, quod ex æquo sit in utroque: *Et sic impossibile est*, *unam virtutem esse in duabus potentiis*: quia diversitas potentiarum attenditur secundum generales conditiones objectorum: diversitas autem habituum secundum speciales. unde, ubicunque est diversitas potentiarum, est diversitas habituum: sed non convertitur.

Alio modo potest esse aliquid in duobus, vel pluribus, non ex æquo, sed ordine quodam: *Et sic una virtus pertinere potest ad plures potentias*; ita quod in una sit principaliter, & se extendat ad alias per modum diffusionis, vel per modum dispositionis, secundum quod una potentia movetur ab alia, & secundum quod una potentia accipit ab alia.

Ad primum ergo dicendum, quod idem actus non po-

potest æqualiter, & eodem ordine pertinere ad diversas potentias, sed secundum diversas rationes, & diverso ordine.

Ad secundum dicendum, quod scire præexigitur ad virtutem moralem, inquantum virtus moralis operatur secundum rationem rectam: Sed essentialiter in appetendo virtus moralis consistit.

Ad tertium dicendum, quod prudentia realiter est in ratione sicut in subjecto; sed præsupponit rectitudinem voluntatis sicut principium, ut infra dicetur. (*ar. seq. & q. 57. ar. 4.*)

APPENDIX.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito insinuatum esse a scripturis, quod una virtus in pluribus potentiis esse potest, ut per hoc, quod dicitur Ro. 1. ex Abach. 2. *Justus ex fide vivit*. patet enim, quod fides secundum se & est in intellectu, 2. 2. *q.* 4. *ar.* 2. & non facit vivere vita gratiæ, a qua iste est, & denominatur justus, 2. 2. *q.* 4. *ar.* 4. 5. nisi supposita charitate in voluntate, 2. 2. *q.* 23. *a.* 7. & *q.* 24. *a.* 1. Unde & Concil. *Trid.* quasi confirmans doctrinam S. Th. ait sess. 6. c. 7. *Fides, nisi ad eam spes accedat, & charitas, neque unit perfecte cum Christo, neq. corporis ejus vivum membrum efficit*. Hæc ibi. Attribuendo igitur vivificare fidei, scriptura notificavit scholasticis acutis, quod fides, & consequenter, quod una virtus, 2. 2. *q.* 4. *ar.* 6. est in pluribus potentiis. Vide *ad tertium*. *Secundo* vides, &c.

ARTICULUS III. 297

Utrum intellectus possit esse subjectum virtutis.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod intellectus non sit subjectum virtutis. Dicit enim Aug. in lib. de moribus Ecclesiæ, (*cap.* 15. *in princ. to.* 1.) quod *omnis virtus est amor*; Subjectum autem amoris non est intellectus, sed solum vis appetitiva. Ergo nulla virtus est in intellectu.

2. Præterea. Virtus ordinatur ab bonum, sicut ex supradictis patet: (*q.* 55. *ar.* 3.) Bonum autem non est objectum intellectus, sed appetitivæ virtutis. Ergo subjectum virtutis non est intellectus, sed appetitiva virtus.

3. Præ-

3. Præterea. *Virtus est, quæ bonum facit habentem*, ut Philos. dicit (*l.* 2. *Ethic. cap.* 6. *to.* 5.) Sed habitus perficiens intellectum non facit bonum habentem: non enim propter scientiam, vel artem dicitur homo *bonus*. Ergo intellectus non est subjectum virtutis.

Sed Contra est, quod mens maxime dicitur intellectus: Subjectum autem virtutis est mens, ut patet ex definitione virtutis supra inducta. (*q. præc. a.* 4.) Ergo intellectus est subjectum virtutis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*ibid.*) *Virtus est habitus, quo aliquis bene utitur*. *Dupliciter* autem habitus aliquis ordinatur ad bonum actum. *Uno modo*, inquantum per hujusmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum: sicut per habitum Grammaticæ habet homo facultatem recte loquendi; non tamen Grammatica facit, ut homo semper recte loquatur: potest enim Grammaticus barbarizare, aut solæcismum facere. Et eadem ratio est in aliis scientiis, & artibus. *Alio modo* aliquis habitus non solum facit facultatem bene agendi, sed etiam facit, quod aliquis recte facultate utatur: sicut justitia non solum facit, quod homo sit promptæ voluntatis ad juste operandum, sed etiam facit, ut juste operetur. Et quia *bonum*, sicut & *ens*, non dicitur simpliciter aliquid secundum id, quod est in potentia, sed secundum id, quod est in actu, ideo ab hujusmodi habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari, & esse bonus: puta quia est justus, vel temperatus. & eadem ratio est de similibus. Et quia *virtus est, quæ bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit*; hujusmodi habitus simpliciter dicuntur *virtutes*: quia reddunt bonum opus in actu, & simpliciter faciunt bonum habentem. Primi vero habitus non simpliciter dicuntur *virtutes*; quia non reddunt bonum opus, nisi in quadam facultate; nec simpliciter faciunt bonum habentem. non enim dicitur simpliciter aliquis homo *bonus* ex hoc, quod est sciens, vel artifex, sed dicitur *bonus* solum secundum quid: puta *bonus Grammaticus*, aut *bonus faber*. & propter hoc plerunque *scientia*, & *ars* contra virtutem dividitur; quandoque autem *virtutes* dicuntur, ut patet in 6. Eth. (*cap.* 2. *in fin. to.* 5. *ex sensu D. Tho.*)

Subjectum igitur habitus, qui secundum quid dicitur virtus, *potest esse intellectus non solum practicus, sed etiam intellectus speculativus absque omni ordine ad voluntatem*. sic enim Philos. in 6. Ethic.

Ethic. (*c*. 3. *to*. 5.) *scientiam*, *sapientiam*, & *intellectum*, & etiam *artem* ponit esse intellectuales virtutes.

Subjectum vero habitus, qui simpliciter dicitur virtus, *non potest esse nisi voluntas, vel aliqua potentia, secundum quod est mota a voluntate*. Cujus ratio est, quia voluntas movet omnes alias potentias, quæ aliqualiter sunt rationales, ad suos actus, ut supra habitum est. (*q*. 9. *ar*. 1.) Et ideo quod homo actu bene agat, contingit ex hoc, quod homo habet bonam voluntatem. Unde virtus, quæ bene facit agere in actu, non solum in facultate, oportet quod vel sit in ipsa voluntate, vel in aliqua potentia, secundum quod est a voluntate mota.

Contingit autem intellectum a voluntate moveri, sicut & alias potentias. considerat enim aliquis aliquid actu, eo quod vult. Et ideo intellectus, secundum quod habet ordinem ad voluntatem, potest esse subjectum virtutis simpliciter dictæ. Et *hoc modo intellectus speculativus, vel ratio est subjectum fidei*. movetur enim intellectus ad assentiendum iis, quæ sunt fidei, ex imperio voluntatis. nullus enim credit nisi volens. Intellectus vero practicus est subjectum prudentiæ. Cum enim prudentia sit *recta ratio agibilium*, requiritur ad prudentiam, quod homo se bene habeat ad principia hujus rationis agendorum, quæ sunt fines, ad quos bene se habet homo per rectitudinem voluntatis, sicut ad principia speculabilium per naturale lumen intellectus agentis. Et ideo sicut subjectum scientiæ, quæ est *ratio recta speculabilium*, est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem: ita subjectum prudentiæ est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini intelligendum est de virtute simpliciter dicta; non quod omnis talis virtus sit simpliciter amor; sed quia dependet aliqualiter ab amore, inquantum dependet a voluntate, cujus prima affectio est amor, ut supra dictum est. (*q*. 25. *ar*. 2.)

Ad secundum dicendum, quod bonum uniuscujusque est finis ejus. Et ideo, cum *verum* sit finis intellectus, cognoscere verum est bonus actus intellectus. Unde habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum, vel in speculativis, vel in practicis, dicitur *virtus*.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de virtute simpliciter dicta.

AP-

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod intellectus est subjectum virtutis. Ut per hoc, quod dicitur Rom. 7. *Igitur ergo ipse mente servio legi Dei*. De virtute enim, qua concupiscentiæ resistebat, tractaverat ibi Apostolus: & ideo cum illativa conjunctione dicit: *igitur ego ipse*, &c. Adde, quod dicitur Luc. 1. *Serviamus illi in sanctitate, & justitia coram ipso*. Hic enim patet, quod servire Deo concernit virtutes; quoniam sanctitas, & justitia coram Deo, idest approbatæ ab ipso, sunt virtutes. Dicatur ergo. Ego ipse mente servio legi Dei: hoc est, mente virtutibus vestita servio legi Dei. Ubi constat, virtutes in mente, tanquam in subjecto, reponi ab Apostolo: si ad scholasticam loquelam suaviter inflectatur. Mens autem semper vel accipitur pro tota parte intellectiva, quæ scilicet intellectum, & voluntatem complectitur, vel maxime dicitur intellectus. Quocumque ergo modo sumatur hic ly *mente*, semper habetur intentum articuli ex scripturis. Si enim mens ibi dicatur maxime intellectus: tunc inde particulariter constat, quod intellectus est subjectum virtutis, si vero mens ibi teneatur pro tota parte intellectiva, quod magis videtur: tunc inde universaliter patet, quod subjectum virtutum omnium est intellectus, idest pars intellectiva, sive modo sit intellectus pro particulari potentia sumptus, sive sit voluntas. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS IV. 298

Utrum irascibilis, & concupiscibilis sint subjectum virtutis.

Inf. a. 5. ad 1. & 2. d. 14. q. 2. a. 2. ad 2. & ver. 1. q. ar. 4. & a. 10. ad 5.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod irascibilis, & concupiscibilis non possint esse subjectum virtutis. Hujusmodi enim vires sunt communes nobis, & brutis: Sed nunc loquimur de virtute, secundum quod est propria homini: sic enim dicitur virtus humana. Non igitur humanæ virtutis potest esse subjectum irascibilis, & concupiscibilis,

lis, quæ sunt partes appetitus sensitivi, ut in primo dictum est. (*q.* 81. *ar.* 2.)

2. Præterea. Appetitus sensitivus est vis utens organo corporali: Sed bonum virtutis non potest esse in corpore hominis. dicit enim Apostolus Rom. 7. *Scio, quod non habitat in carne mea bonum.* Ergo appetitus sensitivus non potest esse subjectum virtutis.

3. Præterea. Aug. probat in lib. de moribus Eccles. (*cap.* 5. *to.* 1.) quod *virtus non est in corpore, sed in anima; eo quod per animam corpus regitur. unde quod aliquis corpore bene utatur, totum refertur ad animam: sicut si mihi auriga obtemperans equos, quibus præest, recte regit, hoc totum mihi debetur*: Sed sicut anima regit corpus, ita etiam ratio regit appetitum sensitivum. Ergo totum rationali parti debetur, quod irascibilis, & concupiscibilis recte regantur: Sed virtus est, qua recte vivitur, ut supra dictum est. (*q.* 55. *ar.* 4.) Virtus igitur non est in irascibili, & concupiscibili, sed solum in parte rationali.

4. Præterea. *Principalis actus virtutis moralis est electio*, ut dicitur in 8. Ethic. (*cap.* 13. *in fi. to.* 5.) Sed electio non est actus irascibilis, vel concupiscibilis, sed rationis, ut supra dictum est. (*q.* 13. *ar.* 1.) Ergo virtus moralis non est in irascibili, & concupiscibili, sed in ratione.

Sed Contra est, quod fortitudo ponitur esse in irascibili, temperantia autem in concupiscibili. unde Phil. dicit in 3. Ethic. (*cap.* 10. *in princ. to.* 5.) quod hæ virtutes *sunt irrationabilium partium.*

Respondeo dicendum, quod irascibilis, & concupiscibilis *dupliciter* considerari possunt. *Uno modo* secundum se, inquantum sunt partes appetitus sensitivi: Et *hoc modo non competit eis, quod sint subjectum virtutis.*

Alio modo possunt considerari, inquantum participant rationem per hoc, quod natæ sunt rationi obedire. Et *sic irascibilis, vel concupiscibilis, potest esse subjectum virtutis humanæ.* Sic enim est principium humani actus, inquantum participat rationem: & in his potentiis necesse est ponere virtutes. Quod enim in irascibili, & concupiscibili sint aliquæ virtutes, patet. Actus enim, qui progreditur ab una potentia, secundum quod est ab alia mota, non potest esse perfectus, nisi utraque potentia sit bene disposita ad actum: sicut actus artificis non potest esse congruus, nisi etiam artifex sit bene dispositus ad agendum, & etiam ipsum instrumentum.

In

In his igitur, circa quæ operatur irafcibilis, & concupifcibilis, fecundum quod funt a ratione motæ, neceffe eft, ut aliquis habitus perficiens ad bene agendum fit non folum in ratione, fed etiam in irafcibili, & concupifcibili.

Et quia bona difpofitio potentiæ moventis motæ attenditur fecundum conformitatem ad potentiam moventem, ideo virtus, quæ eft in irafcibili, & concupifcibili, nihil aliud eft, quam quædam habitualis conformitas iftarum potentiarum ad rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod irafcibilis, & concupifcibilis fecundum fe confideratæ, prout funt partes appetitus fenfitivi, communes funt nobis, & brutis: fed fecundum quod funt rationales per participationem, ut obedientes rationi, fic funt propriæ hominis. Et hoc modo poffunt effe fubjectum virtutis humanæ.

Ad fecundum dicendum, quod ficut caro hominis ex fe quidem non habet bonum virtutis, fit tamen inftrumentum virtuofi actus, inquantum movente ratione membra noftra exhibemus ad ferviendum juftitiæ; ita etiam irafcibilis, & concupifcibilis ex fe quidem non habent bonum virtutis, fed magis infectionem fomitis; inquantum vero conformantur rationi, fic in eis aggeneratur bonum virtutis moralis.

Ad tertium dicendum, quod alia ratione regitur corpus ab anima, & irafcibilis & concupifcibilis a ratione. Corpus enim ad nutum obedit animæ abfque contradictione in his, in quibus natum eft ab anima moveri. Unde Phil. dicit in 1. Polit. (*c. 3. a med. to. 5.*) quod *anima regit corpus defpotico principatu*, id eft ficut dominus fervum. & ideo totus motus corporis refertur ad animam. & propter hoc in corpore non eft virtus, fed folum in anima. Sed irafcibilis, & concupifcibilis non obediunt ad nutum rationi; fed habent proprios motus fuos, quibus interdum rationi repugnant. Unde in eodem libro (*loc. cit.*) Philof. dicit, quod *ratio regit irafcibilem, & concupifcibilem principatu politico*, quo fcilicet reguntur liberi, qui habent in aliquibus propriam voluntatem. Et propter hoc etiam oportet in irafcibili, & concupifcibili effe aliquas virtutes, quibus bene difponantur ad actum.

Ad quartum dicendum, quod in electione duo funt; fcilicet *intentio* finis, quæ pertinet ad virtutem moralem; & *præeceptio* ejus quod eft ad finem, quod pertinet ad prudentiam, ut dicitur in 6. Ethico-

thicorum. (*cap.* 2. & 5. *to.* 5.) Quod autem habeat rectam intentionem finis circa passiones animæ, hoc contingit ex bona dispositione irascibilis, & concupiscibilis. Et ideo virtutes morales circa passiones sunt in irascibili, & concupiscibili: sed prudentia est in ratione.

A P P E N D I X.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & in recto sensu intelligas, merito a scripturis, & Philos. fuisse insinuatum, quod virtus moralis circa passiones esse potest in irascibili. A Philosopho quidem, ut *in argum. cont.* A scripturis autem, ut de irascibili per hoc, quod 2. *Reg.* 12. narratur, quod David, audita parabola de paupere, ac divite sibi proposita a Nathan Propheta, iratus indignatione adversus hominem illum divitem dixit. *Vivit Dominus, quia filius est mortis, qui fecit hoc.* In laudem enim Davidis tale judicium ab eo irato prolatum adducitur: ac si dictum per hoc sit. Laudabile fuit, quod David rectum judicium proferret contra hominem illum, sed laudabilius est, quod ex ira contra vitium accensus id a ratione dictatum judicium protulerit. Non laudaretur autem in scripturis, nisi illud, quod est virtuosum (ut sæpius per Divum Thomam, in hac summa patet) ex consequenti ergo factum hoc, scilicet, Davidem sic irasci, fuit aliquid virtutem importans. Quasi ergo scriptura ibi scholasticam linguam assumens, breviuscule dixit: Virtus est in irascibili. Et quare? Quia David iratus est contra id, contra quod secundum rectam rationem irasci debebat. De concupiscibili vero idipsum a scripturis insinuatur per hoc, quod dicitur secundo Reg. 23. *Desideravit David aquam de lacu: & ait. O si quis mihi daret potum aquæ de cisterna*, &c.? *Hauserunt aquam de cisterna, & attulerunt ad David. At ille noluit eam bibere, sed*, &c. Hic enim patet legenti totum, quod David laudatur ex hoc, quod sitiens noluit bibere, sed suam concupiscentiam etiam in aqua refrænavit. Ubi constat cuicumque recte sapienti, quod virtus hæc, scilicet sobrietatis tantæ, in concupiscibili fuisse innuitur. Item per hoc, quod dicitur 3. *Reg.* 1. quod Abisac adolescentula, virgo, pulchra nimis, dormiebat cum rege David calefaciens eum de consilio servorum suorum, scilicet medicorum: & quod rex non cognovit eam. Constat enim, quod ly *rex non cognovit eam*, dicitur in laudem regis, tantoque

ma-

majorem, quanto & puella hæc uxor ejus jam facta omnibus consideratis ibi narratis, erat maximum incitamentum ad libidinem, & rex antea junior sponte cognoverat Bersabee, 2. *Regum* 11. tantas circumstantias libidinis provocatrices non habentem. Ac si apertius scriptura per hæc intulerit. Rex David jam senex fuit continentissimus, etiam in medio ignis a concupiscentia non adustus: & virtus tanta, scilicet continentia (si scholastice loquendum sit) fuit in vi concupiscibili, tamquam in subjecto. Quod autem ly *non cognovit eam* exponatur convenienter in laudem Davidis; quod, scilicet ex dulcedine contemplationis divinæ tunc desipuerit ei caro, idest carnalis delectatio, ideoque non cognoverit eam: cognosces ex 2. Reg. 23. ubi inter cætera David de se, gratias inde agens Deo, dicit ly *cuncta salus mea; & omnis voluntas, nec quicquam ex eo est, quod non germinet*: Vide & Beat. Augustin. super psalm. de virtute psalmorum loquentem, & inde, cum Davidem in psalmis scias absorptum, veritatem præmissorum agnosces. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS V. 299

Utrum vires apprehensivæ sensitivæ sint subjectum virtutis.

Sup. q. 50. a. 3. ad 3. Et 3. d. 33. q. 2. ar. 4. q. 2. ad 6. Et ver. qu. 1. art. 5. ad 6.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod in viribus sensitivis apprehensivis interius possit esse aliqua virtus. Appetitus enim sensitivus potest esse subjectum virtutis, inquantum obedit rationi: Sed vires sensitivæ apprehensivæ interius rationi obediunt: ad imperium enim rationis operatur & imaginativa, & cogitativa & memorativa. Ergo in his viribus potest esse virtus.

2. Præterea. Sicut appetitus rationalis, qui est voluntas, in suo actu potest impediri, vel etiam adjuvari per appetitum sensitivum: ita etiam intellectus, vel ratio potest impediri, vel etiam juvari per vires prædictas. Sicut ergo in viribus sensitivis appetitivis potest esse virtus, ita etiam in apprehensivis.

3. Præterea. Prudentia est quædam virtus, cujus partem ponit Tullius memoriam in sua Rhetorica.

(*sc. l. 2. de inven. aliquant. ante fi.*) Ergo etiam in vi memorativa potest esse aliqua virtus, & eadem ratione in aliis interioribus apprehensivis viribus.

Sed Contra est, quod omnes virtutes vel sunt intellectuales, vel morales, ut dicitur in 2. Ethicor. (*ca. 1. to. 5.*) morales autem virtutes omnes sunt in parte appetitiva: intellectuales autem in intellectu, vel ratione, sicut patet in 6. Ethic. (*ca. 1. tom. 5.*) Nulla ergo virtus est in viribus sensitivis apprehensivis interius.

Respondeo dicendum, quod in viribus sensitivis apprehensivis interius ponuntur aliqui habitus. Quod patet ex hoc præcipue, quod Philos. dicit in lib. de memoria (*cap. 2. cir. med. to. 2.*) quod *in memorando unum post aliud operatur consuetudo, quæ est quasi quædam natura*. Nihil autem est aliud habitus consuetudinalis, quam habitudo acquisita per consuetudinem, quæ est in modum naturæ. Unde de virtute dicit Tull. in sua Rhetor. (*loc. cit. in arg. 3.*) quod *est habitus in modum naturæ rationi consentaneus*. in homine tamen id, quod ex consuetudine acquiritur in memoria, & in aliis viribus sensitivis apprehensivis, non est habitus per se, sed aliquid annexum habitibus intellectivæ partis; ut supra dictum est. (*ar. 2. hu. q. & q. 50. a. 4. ad 3.*) Sed tamen, siqui sunt habitus in talibus viribus virtutes dici non possunt. Virtus enim est habitus perfectus, quo non contingit nisi bonum operari. Unde oportet, quod virtus sit in illa potentia, quæ est consummativa boni operis. Cognitio autem veri non consummatur in viribus sensitivis apprehensivis; sed hujusmodi vires sunt quasi præparatoriæ ad cognitionem intellectivam.

Et ideo *in hujusmodi viribus non sunt virtutes, quibus cognoscitur verum, sed magis in intellectu, vel ratione*.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus sensitivus se habet ad voluntatem, quæ est appetitus rationis, sicut motus ab eo. & ideo opus appetitivæ virtutis consummatur in appetitu sensitivo. & propter hoc appetitus sensitivus est subjectum virtutis. Virtutes autem sensitivæ apprehensivæ magis se habent ut moventes respectu intellectus; eo quod phantasmata se habent ad animam intellectivam, sicut colores ad visum, ut dicitur in 3. de anima. (*tex. 18. to. 2.*) & ideo opus cognitionis in intellectu terminatur. Et propter hoc virtutes cognoscitivæ sunt in ipso intellectu, vel ratione.

Et per hoc patet solutio ad Secundum.

Ad tertium dicendum, quod memoria non ponitur pars prudentiæ, sicut species est pars generis; quasi ipsa memoria sit quædam virtus per se; sed quia unum eorum, quæ requiruntur ad prudentiam, est bonitas memoriæ; ut sic quodammodo se habeat per modum partis integralis.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Philosopho, quod in viribus sensitivis apprehensivis interius non potest esse virtus. A Philosopho quidem: ut deducitur per sufficientem divisionem *in argumen. contra*. A scripturis vero per hoc, quod dicitur Roman. 7. *scio, quod non habitat in carne mea bonum*. Per carnem enim intelligitur hic non solum corpus hominis, sed vires ejus sensitivæ etiam interiores secundum se. Cum igitur auctoritas illa de viribus hujusmodi appetitivis, secundum tamen quod obediunt rationi, non possit intelligi, ut habetur ex *ar. 4. ad secundum*: restat, ut de viribus hujusmodi apprehensivis, secundum quod etiam obediunt rationi, modo declarato *artic. 5. ad primum*, intelligenda sit, ita, quod in ipsis apprehensivis per ly *carne mea* importatis *non habitet*, tanquam in subjecto, *bonum* virtutis. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS VI. 300

Utrum voluntas possit esse subjectum virtutis.

3. *d.* 23. *q.* 1. *ar.* 4. *q.* 1. *co. ad* 2. *&* 3. *&* *dis.* 42. *qu.* 2. *ar.* 4. *q.* 2. *&* 4. *co. Et vir. qu.* 1. *a.* 5. *per to. &* 12. *ad.* 2. *& qu.* 3. *art.* 2. *cor.*

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non sit subjectum alicujus virtutis. Ad id enim, quod convenit potentiæ ex ipsa ratione potentiæ, non requiritur aliquis habitus: Sed de ipsa ratione voluntatis, cum sit in ratione, secundum Phil. in 3. de anima, (*tex.* 42. *to.* 2.) est, quod tendat in id, quod est bonum secundum rationem, ad quod ordinatur omnis virtus: quia unumquodque naturaliter appetit proprium bonum. *virtus* enim *est habitus per modum naturæ consentaneus rationi*, ut Tullius dicit in sua Rhet. (*l.* 2. *de Inven.*

ali-

aliquant. ante fin.) Ergo voluntas non est subjectum virtutis.

2. Præterea. Omnis virtus aut est intellectualis, aut moralis, ut dicitur in 1. Eth. (*cap. ult. in fi.*) & in 2. (*c.* 1. *in princ. to.* 5.) Sed virtus intellectualis est sicut in subjecto in intellectu, & ratione, non autem in voluntate: virtus autem moralis est sicut in subjecto in irascibili, & concupiscibili, quæ sunt rationales per participationem. Ergo nulla virtus est in voluntate sicut in subjecto.

3. Præterea. Omnes actus humani, ad quos virtutes ordinantur, sunt voluntarii. Si igitur respectu aliquorum humanorum actuum sit aliqua virtus in voluntate, pari ratione respectu omnium actuum humanorum erit virtus in voluntate. Aut ergo in nulla alia potentia erit aliqua virtus, aut ad eundem actum ordinabuntur duæ virtutes. quod videtur inconveniens. Voluntas ergo non potest esse subjectum virtutis.

Sed Contra est, quod major perfectio requiritur in movente, quam in moto: Sed voluntas movet irascibilem, & concupiscibilem. Multo ergo magis debet esse virtus in voluntate, quam in irascibili, & concupiscibili.

Respondeo dicendum, quod cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum (qui quidem habitus est virtus) ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentiæ. Omnis autem potentiæ propria ratio attenditur in ordine ad objectum. Unde cum, sicut dictum est, (*q.* 1. *a.* 2. *ad* 3. *&* *q.* 13. *a.* 5. *ad.* 2.) objectum voluntatis sit bonum rationis voluntati proportionatum, *quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente*.

Sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem volentis, *sive* quantum ad totam speciem humanam (sicut bonum divinum, quod transcendit limites humanæ naturæ) *sive* quantum ad individuum (sicut bonum proximi) ibi voluntas indiget virtute. Et ideo hujusmodi *virtutes, quæ ordinant affectum hominis in Deum, vel in proximum, sunt in voluntate, sicut in subjecto*; ut charitas, justitia, & hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa habet locum de virtute, quæ ordinat ad bonum proprium ipsius volentis; sicut temperantia, & fortitudo, quæ sunt circa passiones humanas, & alia hujusmodi, ut ex dictis patet. (*in corp. art.*)

Ad

Ad secundum dicendum, quod *rationale per participationem* non solum est irascibilis, & concupiscibilis; *sed omnino*, idest universaliter, *appetitivum*, ut dicitur in 1. Ethic. (*cap. ult. to.* 5.) Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas. Et ideo, si qua virtus est in voluntate, erit moralis, nisi sit theologica, ut infra patebit. (*qu.* 62.)

Ad tertium dicendum, quod quædam virtutes ordinantur ad bonum passionis moderatæ, quod est proprium hujus, vel illius hominis: Et in talibus non est necessarium, quod sit aliqua virtus in voluntate; cum ad hoc sufficiat natura potentiæ, ut dictum est: (*in corp. art.*) Sed hoc solum necessarium est in illis virtutibus, quæ ordinantur ad aliquod bonum extrinsecum.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, & recte intelligas, merito a scripturis insinuatum fuisse, quod virtus est in voluntate. Ut per hoc, quod dicit Dominus Matth. vigesimo tertio. *Volui congregare filios tuos, & noluisti*: Clarum enim est, quod nolle id, quod Deus vult nos velle, est peccatum: & consequenter, quod in voluntate istorum, quibus sic juste exprobrando dicebat, erat tale peccatum. Volebat siquidem Deus, eos velle se congregari ab ipso; & illi nolebant hoc. Contraria autem habent fieri circa idem subjectum, secundum Philosophum: & per consequens, in quo subjecto ponetur unum, ponetur successive & aliud. Cum igitur peccatum, & virtus sint contraria; & per sententiam prædictam ostendatur, peccatum esse in voluntate, sequitur: quod tanquam ab oppositis loquens ibi scholastice sciptura dicat; Virtus moralis, qua homo prompte vult id, quod Deus vult eum velle, est in voluntate. Item insinuatur per dicta *in articulo quarto, app.* Vide tu ibi: & inde ad hoc propositum arguas eo modo, quo sit nunc in isto *argum. cont. Secundo* vides, quomodo ex iis, &c.

QUÆSTIO LVII.

De distinctione virtutum intellectualium, in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de distinctione virtutum.

Et *Primo* quantum ad virtutes intellectuales. *Secundo* quantum ad morales. *Tertio* quantum ad theologicas.

Circa primum quæruntur ſex.

Primo. Utrum habitus intellectuales ſpeculativi ſint virtutes.

Secundo. Utrum ſint tres, ſcilicet ſapientia, ſcientia, & intellectus.

Tertio. Utrum habitus intellectualis, qui eſt ars, ſit virtus.

Quarto. Utrum prudentia ſit virtus diſtincta ab arte.

Quinto. Utrum prudentia ſit virtus neceſſaria homini.

Sexto. Utrum eubulia, ſyneſis, & gnome ſint virtutes adjunctæ prudentiæ.

ARTICULUS I. 301

Utrum habitus intellectuales ſpeculativi ſint virtutes.

AD Primum ſic proceditur. Videtur, quod habitus intellectuales ſpeculativi non ſint virtutes. Virtus enim eſt habitus operativus, ut ſupra dictum eſt: (*qu.* 55. *ar.* 2.) Sed habitus ſpeculativi non ſunt operativi: diſtinguitur enim ſpeculativum a practico, ideſt operativo. Ergo habitus intellectuales ſpeculativi non ſunt virtutes.

2. Præterea. Virtus eſt eorum, per quæ fit homo felix, ſive beatus; eo quod *felicitas eſt virtutis præmium*, ut dicitur in primo Ethicorum: (*c.* 9. *to.* 5.) Sed habitus intellectuales non conſiderant actus humanos, aut alia bona humana, per quæ homo beatitudinen adipiſcitur, ſed magis res naturales, & divinas. Ergo hujuſmodi habitus virtutes dici non poſſunt.

3. Præterea. Scientia eſt habitus ſpeculativus: Sed ſcientia, & virtus diſtinguuntur, ſicut diverſa genera non ſubalternatim poſita, ut patet per Phil. in quarto Top. (*cap.* 2. *loc.* 11. *to.* 1.) Ergo habitus ſpeculativi non ſunt virtutes.

Sed Contra. Soli habitus ſpeculativi conſiderant neceſſaria, quæ impoſſibile eſt aliter ſe habere: Sed Philoſophus ponit in 6. Ethicorum, (*cap.* 1. *a med. to.* 5.) quaſdam virtutes intellectuales in parte animæ, quæ conſiderat neceſſaria, quæ non poſſunt aliter ſe habere. Ergo habitus intellectuales ſpeculativi ſunt virtutes.

Re-

Respondeo dicendum, quod cum omnis virtus dicatur in ordine ad bonum, sicut supra dictum est, (*q. 55. ar. 3.*) *duplici* ratione aliquis habitus dicitur *virtus*, ut supra dictum est: (*q. 56. a. 3.*) *Uno modo*, quia facit facultatem bene operandi: *Alio modo*, quia cum facultate facit etiam usum bonum: Et hoc, sicut supra dictum est, (*ibid.*) pertinet solum ad illos habitus, qui respiciunt partem appetitivam; eo quod vis appetitiva animæ est, quæ facit uti omnibus potentiis, & habitibus.

Cum igitur habitus intellectuales speculativi non perficiant partem appetitivam, nec aliquo modo ipsam respiciant, sed solam intellectivam, *possunt quidem dici virtutes*, *inquantum faciunt facultatem bonæ operationis*, quæ est consideratio veri; hoc enim est bonum opus intellectus: *non tamen dicuntur virtutes secundo modo*, *quasi facientes bene uti potentia*, *seu habitu*. Ex hoc enim quod aliquis habet habitum scientiæ speculativæ, non inclinatur ad utendum; sed fit potens speculari verum in his, quorum habet scientiam: Sed quod utatur scientia habita, hoc est movente voluntate. Et ideo virtus, quæ perficit voluntatem, ut charitas, vel justitia, facit etiam bene uti hujusmodi speculativis habitibus.

Et secundum hoc etiam in actibus horum habituum potest esse meritum, si ex charitate fiant; sicut Gregor. dicit in sexto Moral. (*cap. 18. parum a princ.*) quod *contemplativa est majoris meriti*, *quam activa*.

Ad primum ergo dicendum, quod *duplex* est opus, scilicet *exterius*, & *interius*. *Practicum* ergo, vel *operativum*, quod dividitur contra *speculativum*, sumitur ab opere exteriori, ad quod non habet ordinem habitus speculativus: Sed tamen habet ordinem ad interius opus intellectus, quod est speculari verum: Et secundum hoc est habitus operativus.

Ad secundum dicendum, quod virtus est aliquorum *dupliciter*. *Uno modo*, sicut objectorum: Et sic hujusmodi virtutes speculativæ non sunt eorum, per quæ homo fit beatus, nisi forte secundum quod ly *per* dicit causam efficientem, vel objectum completæ beatitudinis, quod est Deus, quod est summum speculabile. *Alio modo* dicitur esse virtus aliquorum, sicut actuum: Et hoc modo virtutes intellectuales sunt eorum, per quæ homo fit beatus: tum quia actus harum virtutum possunt esse meritorii, sicut dictum est: (*in corp. art.*) tum etiam quia sunt

quædam inchoatio perfectæ beatitudinis, quæ in contemplatione veri consistit, sicut supra dictum est. (*q.* 3. *ar.* 8.)

Ad tertium dicendum, quod scientia dividitur contra virtutem secundo modo dictam, quæ pertinet ad vim appetitivam.

A P P E N D I X.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito a scripturis, & Philosopho esse insinuatum, quod habitus intellectuales speculativi sunt, & non sunt virtutes. A Philosopho quidem, quod sint: ut *in argum. contr.* A scripturis autem, quod sint: ut per hoc, quod dicitur 2. Petr. primo. *Ministrate in fide veram virtutem, in virtute scientiam, in scientia abstinentiam, in abstinentia patientiam, in patientia pietatem, in pietate amorem fraternitatis, in amore fraternitatis charitatem*. Quia enim connumeratur scientia, quæ est habitus speculativus inter alias virtutes (ut patet) ideo ex hoc monstratur, quod & ipsa scientia est virtus. Nam ex connumeratione aliquorum simul infert Sanctus doctor multoties in hac summa: quod ipsa sic connumerata pertinent ad idem genus. A scripturis vero insinuatur, quod hujusmodi non sint: ut per hoc, quod dicitur primæ Corinth. 8. *Scientia inflat, charitas vero ædificat*. Ex contrapositione enim scientiæ ad charitatem, quod scilicet illa inflat, idest, de se non inclinat ad bene vivendum, ista autem ædificat, idest de se inclinat ad bene vivendum, scholasticis ostendisse vult Apostolus: quod charitas est simpliciter virtus, scientia vero non. Item per ly *In nomine meo dæmonia ejicient*, Marc. decimosexto. Dæmon enim Græce, sciens, Latine dicitur. Dum ergo scriptura etiam in diabolo, in quo (ut patet) nulla est simpliciter virtus, ponit scientiam per hoc, quod eum vocat dæmonium: Theologis declarat, quod scientia, & a simili habitus alii speculativi non sunt simpliciter virtutes. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur, &c.

ARTICULUS II. 302

Utrum sint tantum tres habitus intellectuales speculativi, scilicet sapientia, scientia, & intellectus.

Inf. q. 68. a. 7. cor. & 2. 2. q. 4. ar. 8. cor. & q. 27. a. 5. cor. & pr. prol. ar. 3. cor. & 3. cont. c. 44. fin. & ver. qu. 1. a. 12. cor. & a. 13. co.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter distinguantur tres virtutes intellectuales speculativæ, scilicet sapientia, scientia, & intellectus. Species enim non debet condividi generi: Sed *sapientia est quædam scientia*, ut dicitur in *6.* Ethicor. (*c. 7. to. 5.*) Ergo sapientia non debet condividi scientiæ in numero virtutum intellectualium.

2. Præterea. In distinctione potentiarum, habituum, & actuum, quæ attenditur secundum objecta, attenditur principaliter distinctio, quæ est secundum rationem formalem objectorum, ut ex supradictis patet. (*q. 54. a. 2. ad 1.*) Non ergo diversi habitus debent distingui secundum materiale objectum, sed secundum rationem formalem ipsius objecti: Sed principium demonstrationis est ratio sciendi conclusiones. Non ergo intellectus principiorum debet poni habitus alius, aut alia virtus a scientia conclusionum.

3. Præterea. Virtus intellectualis dicitur, quæ est in ipso rationali per essentiam: Sed ratio etiam speculativa sicut ratiocinatur syllogizando demonstrative, ita etiam ratiocinatur syllogizando dialectice: Ergo sicut scientia, quæ causatur ex syllogismo demonstrativo, ponitur virtus intellectualis speculativa, ita etiam & opinio.

Sed Contra est, quod Philosoph. *6.* Ethic. (*cap. 3. 6. & 7. to. 5.*) ponit has solum *tres* virtutes intellectuales speculativas sc. *sapientiam*, *scientiam*, & *intellectum*.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, (*art. præc.*) virtus intellectualis speculativa est, per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum. hoc enim est bonum opus ejus.

Verum autem est *dupliciter* considerabile: *Uno modo* sicut per se notum: *Alio modo* sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum, se habet ut

principium, & percipitur statim ab intellectu. Et ideo *habitus perficiens intellectum ad hujusmodi veri considerationem vocatur intellectus*, qui est habitus principiorum.

Verum autem, quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis; & se habet in ratione termini. Quod quidem potest esse dupliciter: *Uno modo*, ut sit ultimum in aliquo genere: *Alio modo*, ut sit ultimum respectu totius cognitionis humanæ. Et quia *ea, quæ sunt posterius nota quoad nos, sunt priora, & magis nota secundum naturam*, ut dicitur in primo Physicorum, (*tex.* 2. & 3. *to.* 2.) ideo id, quod est ultimum respectu totius cognitionis humanæ, est id, quod est primum, & maxime cognoscibile secundum naturam. Et *circa hujusmodi est sapientia*, quæ *considerat altissimas causas*, ut dicitur in primo Metaphysic. (*cap.* 1. & 2. *tom.* 3.) unde convenienter judicat, & ordinat de omnibus: quia judicium perfectum, & universale haberi non potest, nisi per resolutionem ad primas causas. *Ad id vero, quod est ultimum in hoc, vel in illo genere cognoscibilium, perficit intellectum scientia*. & ideo secundm diversa genera scibilium sunt diversi habitus scientiarum; cum tamen sapientia non sit nisi una.

Ad primum ergo dicendum, quod sapientia est quædam scientia, inquantum habet id, quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis conlusiones demonstret: Sed quia habet aliquid proprium supra alias scientias, inquantum scilicet de omnibus judicat, & non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia, ideo habet rationem perfectioris virtutis, quam scientia.

Ad secundum dicendum, quod quando ratio objecti sub uno actu refertur ad potentiam, vel habitum, tunc non distinguuntur habitus vel potentiæ penes rationem objecti, & objectum materiale: sicut ad eandem potentiam visivam pertinet videre colorem, & lumen, quod est ratio videndi colorem, & simul cum ipso videtur. Principia vero demonstrationis possunt seorsum considerari, absque hoc quod considerentur conclusiones. Possunt etiam considerari simul cum conclusionibus, prout principia in conclusiones deducuntur. Considerare ergo hoc secundo modo principia pertinet ad scientiam, quæ considerat etiam conclusiones. Sed considerare principia secundum seipsa, pertinet ad intellectum.

Un-

Unde si quis recte consideret, istę tres virtutes non ex æquo distinguuntur ab invicem, sed ordine quodam: sicut accidit in totis potentialibus, quorum una pars est perfectior altera; sicut anima rationalis est perfectior, quam sensibilis, & sensibilis, quam vegetabilis. Hoc enim modo scientia dependet ab intellectu, sicut a principaliori, & utrumque dependet a sapientia, sicut a principalissimo, quæ sub se continet & intellectum, & scientiam, ut de conclusionibus scientiarum dijudicans, & de principiis earundem.

Ad tertium dicendum, quod sicut sup. dictum est, (*quæst.* 55. *a.* 3. *&* 4.) habitus virtutis determinate se habet ad bonum, nullo autem modo ad malum: Bonum autem intellectus est *verum*: malum autem ejus est *falsum*. Unde soli illi habitus *virtutes intellectuales* dicuntur, quibus semper dicitur verum, & nunquam falsum. Opinio vero, & suspicio possunt esse veri, & falsi. & ideo non sunt intellectuales virtutes, ut dicitur in 6. Ethicorum. (*cap.* 3. *in princ. to.* 5.)

APPENDIX.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Philosopho: quod convenienter distinguuntur scientia, sapientia, & intellectus. A Philosopho quidem: ut *in argumen. contrar.* A scripturis autem per hoc; quod dicitur Ecclesiast. nono. *Nec sapientia, nec scientia erunt apud inferos.* Item per dictum Deuteronom. quarto. *Hæc est vestra sapientia, & intellectus coram populis.* Item per ly *in thesauris sapientiæ, intellectus, & scientiæ, religiositas*, Ecclesiast. primo. Ex hoc enim, quod tria hæc ab invicem seorsum nominantur, scriptura scholasticis perspicacibus relinquit intelligendum: quod ipsa a se mutuo distinguuntur. Patet enim, quod nihil superflui reperitur in scriptura; tantoque magis id patet, quanto in Philosophorum doctrina, quæ longe inferior est, admittere superfluitatem, pro magno inconvenienti habetur, ut dicit liber prædicabilium *capit. de genere*. Nisi ergo scientia, sapientia, & intellectus ab invicem distinguerentur: proculdubio ab invicem divisim non nominarentur. Cæterum, quod secundum scripturam convenienter distinguantur, cognosces: si de convenientia scripturarum videris *secunda secundæ quæstione* 122. *articulo secundo*, & *quæstione* 140. *arti-*

culo primo, *appendic.* Vide & de sufficientia scripturarum, *quæstione* 179. *articulo secundo appendic:* *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS III. 303

Utrum habitus intellectualis, qui est Ars, sit virtus.

Inf. q. 93. a. 1. cor. & 1. q. 22. ar. 2. cor. & 2. 2. q. 47. ar. 5. co. & ver. qu. 5. ar. 1. cor. & 1. Ethic. post princ.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod ars non sit virtus intellectualis. Dicit enim Augu. in l. 2. de libero arbitrio, (*c.* 18. & 19. *tom.* 1.) quod *virtute nullus male utitur:* Sed arte aliquis male utitur: potest enim aliquis artifex secundum scientiam artis suæ male operari. Ergo ars non est virtus.

2. Præterea. Virtutis non est virtus: artis autem est aliqua virtus, ut dicitur in 6. Ethicor. (*c.* 5. *cir. fi. to.* 5.) ergo ars non est virtus.

3. Præterea. Artes liberales sunt excellentiores, quam artes mechanicæ: Sed sicut artes mechanicæ sunt practicæ, ita artes liberales sunt speculativæ. Ergo, si ars esset virtus intellectualis, deberet virtutibus speculativis annumerari.

Sed Contra est, quod Philosoph. in 6. Ethicor. (*c.* 3. & 4. *to.* 5.) ponit artem esse virtutem: nec tamen connumerat eam virtutibus speculativis, quarum subjectum ponit scientificam partem animæ.

Respondeo dicendum, quod ars nihil aliud est, quam *ratio recta aliquorum operum faciendorum:* quorum tamen bonum non consistit in eo quod appetitus humanus aliquo modo se habet, sed in eo quod ipsum opus, quod fit, in se bonum est. Non enim pertinet ad laudem artificis, inquantum artifex est, qua voluntate opus facit, sed quale sit opus, quod facit. Sic igitur ars, proprie loquendo habitus operativus est.

Et tamen in aliquo convenit cum habitibus speculativis: quia etiam ad ipsos habitus speculativos pertinet, qualiter se habeat res, quam considerant, non autem qualiter se habeat appetitus humanus ad illam. Dummodo enim verum Geometra demonstret,

ſtret, non refert, qualiter ſe habeat ſecundum appetitivam partem, utrum ſit lætus, vel iratus: ſicut nec in artifice refert ut dictum eſt (*hic ſup.*) Et ideo *eo modo ars habet rationem virtutis, ſicut & habitus ſpeculativi: inquantum ſcilicet nec ars, nec habitus ſpeculativus faciunt bonum opus, quantum ad uſum, quod eſt proprium virtutis perficientis appetitum, ſed ſolum quantum ad facultatem bene agendi.*

Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquis habens artem operatur malum artificium: hoc non eſt opus artis, imo eſt contra artem: ſicut etiam cum aliquis ſciens verum mentitur, hoc quod dicit, non eſt ſecundum ſcientiam, ſed contra ſcientiam. Unde ſicut ſcientia ſe habet ad bonum ſemper, ut dictum eſt; (*art. præc. ad* 3.) ita & ars. & ſecundum hoc dicitur virtus. In hoc tamen deficit a perfecta ratione virtutis, quia non facit ipſum bonum uſum, ſed ad hoc aliquid aliud requiritur: quamvis bonus uſus ſine arte eſſe non poſſit.

Ad ſecundum dicendum, quod quia ad hoc ut homo bene utatur arte, quam habet, requiritur bona voluntas, quæ perficitur per virtutem moralem, ideo Philoſophus dicit, quod *artis eſt virtus*, ſcilicet moralis; inquantum ad bonum uſum ejus aliqua virtus moralis requiritur. Manifeſtum eſt enim, quod artifex per juſtitiam, quæ facit voluntatem rectam, inclinatur ut opus fidele faciat.

Ad tertium dicendum, quod etiam in ipſis ſpeculabilibus eſt aliquid per modum cujuſdam operis, puta conſtructio ſyllogiſmi, aut orationis congruæ, aut opus numerandi, vel menſurandi. Et ideo quicunque ad hujuſmodi opera rationis habitus ſpeculativi ordinantur, dicuntur per quandam ſimilitudinem artes, ſcilicet *liberales* ad differentiam illarum artium, quæ ordinantur ad opera per corpus exercita, quæ ſunt quodammodo *ſerviles*; inquantum corpus ſerviliter ſubditur animæ, & homo ſecundum animam eſt liber. Illæ vero ſcientiæ, quæ ad nullum hujuſmodi opus ordinantur, ſimpliciter ſcientiæ dicuntur, non autem artes. Nec oportet, ſi liberales artes ſunt nobiliores, quod magis eis conveniat ratio artis.

APPENDIX.

Ex articul. habes *primo*: quomodo per rationem oſtendas, merito eſſe a ſcripturis, & Philoſopho inſinuatum: quod ars eſt virtus. A Philoſopho

quidem: ut *in argum. contr.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Eccl. 28. *Figulus sedens opus suum, convertens pedibus suis rotam: in brachio suo formabit lutum, & ante pedes suos curvabit virtutem suam.* Ibi enim ly *virtutem suam* non tantum accipitur pro fortitudine sua: sed etiam pro arte sua: ut dicamus ly *virtutem suam*, idest, artem suam. In hujus signum est: quod quasi immediate sequitur ibi ly *unusquisque in arte sua sapiens est.* Item insinuatur per hoc; quod Apostolus inter virtutes episcopo convenientes connumerat artem liberalem, quæ est argumentativa veri contra falsum. Sic enim ait ad Tit. c. 1. *Oportet, Episcopum, &c. ut potens sit exhortari in doctrina sana, & eos, qui contradicunt, arguere.* Nam hic ly *arguere* stat pro argumentari, ut patet, ad revincendam, scilicet falsitatem contradicentium. Ac si per omnia præmissa, loquendo scholastice, scripturæ dicant: ars, diversitate tamen artium servata, est habitus operativus operum tum corporis, tum rationis; & est virtus. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, &c.

ARTICULUS IV. 304.

Utrum Prudentia sit virtus distincta ab Arte.

Inf. ar. 5. ad 1. & 2. 2. q. 47. ar. 4. ad 2.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod prudentia non sit alia virtus ab arte. Ars enim est ratio recta aliquorum operum. Sed diversa genera operum non faciunt, ut aliquid amittat rationem artis: sunt enim diversæ artes circa opera valde diversa. Cum igitur etiam prudentia sit quædam ratio recta operum, videtur quod etiam ipsa debeat dici ars.

2. Præterea. Prudentia magis convenit cum arte, quam habitus speculativi: utrumque enim eorum est circa contingens aliter se habere, ut dicitur in 6. Eth. (*cap.* 4. & 5. *to.* 5.) Sed quidam habitus speculativi dicuntur artes. Ergo multo magis prudentia debet dici ars.

3. Præterea. Ad prudentiam pertinet bene consiliari, ut dicitur in 6. Ethicor. (*cap.* 5. *to.* 5.) Sed etiam in quibusdam artibus consiliari contingit, ut dicitur in 3. Ethicor. (*cap.* 3. *to.* 5.) sicut in arte militari, & gubernativa, & medicinali. Ergo prudentia ab arte non distinguitur.

Sed

Sed Contra eſt, quod Philoſ. diſtinguit prudentiam ab arte in 6. Eth. (*cap.* 5. *to.* 5.)

Reſpondeo dicendum, quod ubi invenitur diverſa ratio virtutis, ibi oportet virtutes diſtingui. Dictum eſt autem ſupra, (*ar.* 1. *hu. quæſt.* & *quæſt.* 56. *ar.* 3.) quod aliquis habitus habet rationem virtutis ex hoc ſolum, quod facit facultatem boni operis: aliquis autem ex hoc, quod facit non ſolum facultatem boni operis, ſed etiam uſum. Ars autem facit ſolum facultatem boni operis; quia non reſpicit appetitum: Prudentia autem non ſolum facit boni operis facultatem, ſed etiam uſum. reſpicit enim appetitum, tanquam præſupponens rectitudinem appetitus.

Cujus differentiæ ratio eſt, quia ars eſt *recta ratio factibilium*; prudentia vero eſt *recta ratio agibilium*. Differt autem *facere*, & *agere*: quia, ut dicitur in 9. Metaphyſ. (*tex* 16. *to.* 3.) *factio eſt actus tranſiens in exteriorem materiam*; ſicut ædificare, ſecare, & hujuſmodi: *agere* autem *eſt actus permanens in ipſo agente*; ſicut videre, velle, & hujuſmodi. Sic igitur ſe habet prudentia ad hujuſmodi actus humanos, qui ſunt uſus potentiarum, & habituum, ſicut ſe habet ars ad exteriores factiones: quia utraque eſt perfecta ratio reſpectu illorum, ad quæ comparatur. Perfectio autem, & rectitudo rationis in ſpeculativis dependet ex principiis, ex quibus ratio ſyllogizat; ſicut dictum eſt, (*ar.* 2. *hu. qu. ad* 2.) quod ſcientia dependet ab intellectu, qui eſt habitus principiorum, & præſupponit ipſum. In humanis autem actibus ſe habent fines, ſicut principia in ſpeculativis, ut dicitur in 7. Ethicor. (*cap.* 8. *a med. to.* 5.) Et ideo ad prudentiam, quæ eſt *recta ratio agibilium*, requiritur quod homo ſit bene diſpoſitus circa fines: quod quidem eſt per appetitum rectum. Et ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam fit appetitus rectus. Bonum autem artificialium non eſt bonum appetitus humani, ſed bonum ipſorum operum artificialium. Et ideo ars non præſupponit appetitum rectum. Et inde eſt, quod magis laudatur artifex, qui volens peccat, quam qui peccat nolens: magis autem contra prudentiam eſt, quod aliquis peccet volens, quam nolens; quia rectitudo voluntatis eſt de ratione prudentiæ, non autem de ratione artis.

Sic igitur patet, quod *prudentia eſt virtus diſtincta ab arte*.

Ad primum ergo dicendum, quod diverſa gene-

ra artificialium omnia sunt extra hominem: & ideo non diversificatur ratio virtutis. Sed prudentia est recta ratio ipsorum actuum humanorum, unde diversificatur ratio virtutis, ut dictum est. (*in cor. ar.*)

Ad secundum dicendum, quod prudentia magis convenit cum arte, quam habitus speculativi, quantum ad subjectum, & materiam. utrumque enim est in opinativa parte animæ, & circa contingens aliter se habere: Sed ars magis convenit cum habitibus speculativis in ratione virtutis, quam cum prudentia, ut ex dictis patet. (*ar. præc.*)

Ad tertium dicendum, quod prudentia est bene consiliativa de his, quæ pertinent ad totam vitam hominis, & ad ultimum finem vitæ humanæ. Sed in artibus aliquibus est consilium de his, quæ pertinent ad fines proprios illarum artium. Unde aliqui, inquantum sunt bene consiliativi in rebus bellicis, vel nauticis, dicuntur prudentes duces, vel gubernatores, non autem prudentes simpliciter, sed illi solum, qui bene consiliantur de his, quæ conferunt ad totam vitam.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a scripturis, & Philosopho, quod prudentia differt ab arte. A Philosopho quidem; ut *in argu. com.* A scripturis autem per hoc, quod dicitur Genes. 40. *Accidit, ut peccaret pistor domino suo*, &c. *cibos, qui fiunt arte pistoria*. Hic enim innuitur; quod ars non dat necessario bonum usum; quoniam, ut ex contextu patet, habens istam artem, scilicet pistor, peccavit, idest male usus est arte pistoria. Item patet hoc ipsum per ly *maleficis artibus inserviebat*. 2. Paralip. 33. Item per ly *appellaverunt Deos opera manuum hominum, aurum, & argentum, artis inventionem*, Sap. 13. Item per ly *Non debemus æstimare lapidi sculpturæ artis divinum esse simile*. Act. 17. Ex his enim singillatim consideratis scriptura monstrat; quod ars solam facultatem faciendi operis tribuit; sine præsuppositione necessaria rectitudinis voluntatis. De prudentia vero dicitur Exod. 28. *quos replevi spiritu prudentiæ*. & Prover. 2. *Prudentia servabit te*, & cap. 9. *ambulate per vias prudentiæ*, & cap. 16. *custos prudentiæ inveniet bona*. Præmissis enim omnibus bene pensatis, & ad invicem collatis secundum scripturas, apparet; & quod prudentia non facultatem operandi solum, sed etiam bo-

bonum usum, facit; cum a Deo specialiter tribuatur, ab ipsa servemur, ad ambulandum in viis ejus a Deo invitemur, custodibusque ipsius inventio bonorum promittatur, & quod prudentia ab arte, idcirco virtus alia existit, quia ars distortum appetitum in artificibus compatitur. *Secundo* vides, &c.

ARTICULUS V. 305

Utrum Prudentia sit virtus necessaria homini.

2. 2. q. 51. ar. 1. ad 3. & ve. q. 1. a. 6. co.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod prudentia non sit virtus necessaria ad bene vivendum. Sicut enim se habet ars ad factibilia, quorum est ratio recta; ita se habet prudentia ad agibilia, secundum quæ vita hominis consideratur: est enim eorum recta ratio prudentia, ut dicitur in 6. Eth. (*c. 5. to. 5.*) Sed ars non est necessaria in rebus factibilibus, nisi ad hoc quod fiant, non autem postquam sunt factæ. Ergo nec prudentia est necessaria homini ad bene vivendum, postquam est virtuosus, sed forte solum quantum ad hoc ut virtuosus fiat.

2. Præterea. Prudentia est, per quam recte consiliamur, ut dicitur in 6. Eth. (*loc. cit.*) Sed homo potest ex bono consilio agere, non solum proprio, sed etiam alieno. Ergo non est necessarium ad bene vivendum, quod ipse homo habeat prudentiam; sed sufficit, quod prudentum consilia sequatur.

3. Præterea. Virtus intellectualis est, secundum quam contingit semper dicere verum, & nunquam falsum: Sed hoc non videtur contingere secundum prudentiam: non enim est humanum, quod in consiliando de agendis nunquam erretur, cum humana agibilia sint contingentia aliter se habere: unde dicitur Sap. 9. *Cogitationes mortalium timidæ, & incertæ providentiæ nostræ*. Ergo videtur, quod prudentia non debeat poni intellectualis virtus.

Sed Contra est, quod Sap. 8. connumeratur aliis virtutibus necessariis ad vitam humanam, cum dicitur de divina sapientia: *Sobrietatem, & prudentiam docet, justitiam, & virtutem, quibus utilius nihil est in hac vita hominibus*.

Respondeo dicendum, quod *prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam*. Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat; ut scilicet secundum

dum electionem rectam operetur, non solum ex impetu, aut passione. Cum autem electio sit eorum quæ sunt ad finem, rectitudo electionis *duo* requirit, sc. debitum *finem*, & *id* quod convenienter ordinatur ad debitum finem. Ad debitum autem *finem* homo convenienter disponitur per virtutem, quæ perficit partem animæ appetitivam, cujus objectum est bonum, & finis. Ad *id* autem quod convenienter in finem debitum ordinatur, oportet quod homo directe disponatur per habitum rationis: quia consiliari, & eligere, quæ sunt eorum quæ sunt ad finem, sunt actus rationis. Et ideo necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc, quod convenienter se habeat ad ea quæ sunt ad finem. Et hæc virtus est prudentia. Unde prudentia est virtus necessaria ad bene vivendum.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum artis consideratur non in ipso artifice, sed magis in ipso artificiato, cum ars sit *ratio recta factibilium*: factio enim in exteriorem materiam transiens non est perfectio facientis, sed facti; sicut *motus est actus mobilis*. Ars autem circa factibilia est. Sed prudentiæ bonum attenditur in ipso agente, cujus perfectio est ipsum agere. est enim prudentia *recta ratio agibilium*, ut dictum est. (*ar. præc. & arg.* 1. *hu. a.*) Et ideo ad artem non requiritur, quod artifex bene operetur, sed quod bonum opus faciat: Requireretur autem magis, quod ipsum artificiatum bene operaretur; sicut quod cultellus bene incideret, vel serra bene secaret, si proprie horum esset agere, & non magis agi; quia non habent dominium sui actus. Et ideo ars non est necessaria ad bene vivendum ipsi artifici, sed solum ad faciendum ipsum artificiatum bonum, & ad conservandum ipsum: Prudentia autem est necessaria homini ad bene vivendum, non solum ad hoc quod fiat bonus.

Ad secundum dicendum, quod dum homo bonum operatur non secundum propriam rationem, sed motus ex consilio alterius, nondum est omnino perfecta operatio ipsius, quantum ad rationem dirigentem, & quantum ad appetitum moventem. unde si bonum operetur, non tamen simpliciter bene, quod est bene vivere.

Ad tertium dicendum, quod verum intellectus practici aliter accipitur, quam verum intellectus speculativi, ut dicitur in *6.* Ethic. (*cap.* 2. *tom.* 5.) Nam verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem intellectus ad rem. Et quia intelle-

ctus

etus non poteſt infallibiliter conformari in rebus contingentibus, ſed ſolum in neceſſariis, ideo nullus habitus ſpeculativus contingentium eſt intellectualis virtus, ſed ſolum eſt circa neceſſaria. Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum: Quæ quidem conformitas in neceſſariis locum non habet, quæ voluntate humana non fiunt; ſed ſolum in contingentibus, quæ poſſunt a nobis fieri, ſive ſint agibilia interiora, ſive factibilia exteriora. Et ideo circa ſola contingentia ponitur virtus intellectus practici; circa factibilia quidem *ars*, circa agibilia vero *prudentia*.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem oſtendas, merito inſinuatum fuiſſe a ſcripturis; quod prudentia eſt neceſſaria ad bene vivendum. Ut *Sap*. 8. ſecundum quod cum diſcurſu extenditur *in arg. cont.* Ubi interpretandum vides ly *prudentia nihil utilius eſt*, ideſt ipſa neceſſaria. Ratio eſt: quia neceſſarium eſt magis utile, quam utile non neceſſarium. Quod ſi utile non neceſſarium eſſet tantum utile, quantum eſt utile neceſſarium: tunc non divideretur utile a neceſſario, dicendo; Omne neceſſarium eſt utile, ſed non omne utile eſt neceſſarium: quod tamen eſt contra Philoſophum in pluribus locis. Item interpretandum ibi eſt ly *in vita hominibus*, ideſt ad bene vivendum. Nam vita hominum, ut homines ſunt, eſt vita ſecundum rationem exiſtens; & talis vita eſt bene vivere. Unde ſequitur, quod interpretandum eſt ly *nihil*, ideſt in genere humano ſumptum. Alioquin falſum eſſet dictum ſcripturæ: quod *omnino impoſſibile eſt*. Fides enim, ſpes, & charitas ſunt utiliores hominibus, quam prudentia, ſobrietas, juſtitia, & virtus, ideſt fortitudo. Sed hoc ſcripturæ veritati non obſtat: quoniam virtutes iſtæ theologicæ tranſcendunt genus humanum adeo, quod utiles ſunt hominibus non in genere præciſe humano, ut ibi narratæ; ſed etiam in genere ſuprahumano: hoc eſt, non ſolum faciunt, hominem eſſe vere moraliter hominem, ut illæ, ſed faciunt hominem eſſe ſupra hominem, ſive ſuprahumanum. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS VI. 306

Utrum Eubulia, Synesis, & Gnome sint virtutes adjunctæ Prudentiæ.

1. *q.* 22. *ar.* 1. *ad* 1. & 2. 2. *qu.* 49. *corp. fin.* & *qu.* 51. *per to.* & *qu.* 52. *a.* 2. *cor.* & 3. *d.* 33. *q.* 3. *ar.* 1. *quæ.* 3. & 4. & *ver. q.* 2. *a.* 12. *ad* 25. & *q.* 5. *ar.* 1. *corp.*

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter adjungantur prudentiæ *eubulia*, *synesis*, & *gnome*. *Eubulia* enim *est habitus, quo bene consiliamur*, ut dicitur in 6. Eth. (*cap.* 9. *to.* 5.) Sed bene consiliari pertinet ad prudentiam, ut in eodem lib. dicitur. (*cap.* 5.) Ergo *eubulia* non est virtus adjuncta prudentiæ, sed magis est ipsa prudentia.

2. Præterea. Ad superiorem pertinet de inferioribus judicare. Illa ergo virtus videtur suprema, cujus est actus judicium: Sed *synesis* est bene judicativa. Ergo *synesis* non est virtus adjuncta prudentiæ, sed magis ipsa est principalis.

3. Præterea. Sicut diversa sunt ea, de quibus est judicandum; ita etiam diversa sunt ea, de quibus est consiliandum: Sed circa omnia consiliabilia ponitur virtus una, scilicet *eubulia*. Ergo ad bene judicandum de agendis non oportet ponere præter *synesim* aliam virtutem, scilicet *gnomen*.

4. Præter. Tullius ponit in sua Rhetor. (*l.* 2. *de Invent. aliquant. ante fi.*) *tres* alias partes prudentiæ, scil. *memoriam præteritorum*, *intelligentiam præsentium*, & *providentiam futurorum*. Macrobius etiam ponit super somnium Scipionis, (*lib.* 1. *cap.* 8.) quasdam *alias* partes prudentiæ, scil. *cautionem*, *docilitatem*, & alia hujusmodi. Non videntur igitur solæ hujusmodi virtutes prudentiæ adjungi.

Sed Contra est auctoritas Phil. in 6. Eth. (*cap.* 9. 10. & 11. *to.* 5.) qui has tres virtutes ponit prudentiæ adjunctas.

Respondeo dicendum, quod in omnibus potentiis ordinatis illa est principalior, quæ ad principaliorem actum ordinatur. Circa agibilia autem humana *tres* actus rationis inveniuntur: quorum *primus* est consiliari: *secundus* judicare: *tertius* est præcipere. Primi autem *duo* respondent actibus intellectus speculativi, qui sunt *inquirere*, & *judicare*.

nam

nam *consilium* inquisitio quædam est. Sed *tertius* actus est proprie practici intellectus, inquantum est operativus. non enim ratio habet præcipere ea, quæ per hominem fieri non possunt. Manifestum est autem, quod in his, quæ per hominem fiunt, principalis actus est præcipere, ad quem alii ordinantur. Et ideo *virtuti, quæ est bene præceptiva, scilicet prudentiæ, tanquam principaliori adjunguntur tanquam secundariæ*, Eubulia, *quæ est bene consiliativa*, & Synesis, & Gnome, *quæ sunt partes judicativæ*: de quarum distinctione dicetur. (*in respons. ad* 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia est *bene consiliativa*; non quasi bene consiliari sit immediate actus ejus; sed quia hunc actum perficit mediante virtute sibi subjecta, quæ est *eubulia*.

Ad secundum dicendum, quod judicium in agendis ad aliquid ulterius ordinatur. contingit enim aliquem bene judicare de aliquo agendo, & tamen non recte exequi. sed ultimum complementum est, quando ratio jam bene præcepit de agendis.

Ad tertium dicendum, quod judicium de unaquaque re fit per propria principia ejus. Inquisitio autem nondum est per propria principia; quia his habitis non esset opus inquisitione, sed jam res esset inventa. Et ideo *una* sola virtus ordinatur ad bene consiliandum; *duæ* autem virtutes ad bene judicandum: quia distinctio non est in communibus principiis, sed in propriis. Unde & in speculativis una est dialectica inquisitiva de omnibus: Scientiæ autem demonstrativæ, quæ sunt judicativæ, sunt diversæ de diversis. Distinguuntur autem *Synesis*, & *Gnome* secundum diversas regulas, quibus judicatur: Nam *synesis* est judicativa de agendis secundum communem legem; *gnome* autem secundum ipsam rationem naturalem in his, in quibus deficit lex communis: sicut plenius infra patebit. (2. 2. *q.* 51. *a.* 4.)

Ad quartum dicendum, quod *memoria, intelligentia*, & *prudentia*, similiter etiam *cautio*, & *docilitas*, & *alia* hujusmodi, non sunt virtutes diversæ a prudentia; sed quodammodo comparantur ad ipsam, sicut partes integrales; inquantum omnia ista requiruntur ad perfectionem prudentiæ. Sunt etiam & quædam partes subjectivæ, seu species prudentiæ; sicut *œconomica, regnativa*, & hujusmodi. Sed prædicta *tria* sunt quasi partes potentiales prudentiæ; quia ordinantur sicut secundarium ad principale: Et de his infra dicetur. (2. 2. *qu.* 51.)

AP-

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito a scripturis, & Philosopho fuisse insinuatum: quod prudentiæ adjunguntur convenienter *Eubulia*, *synesis*, & *gnome*. A Philos. quidem ut *in argum. contr.* A scripturis vero per hoc quod dicitur 1. Reg. 18. *In omnibus viis suis David prudenter agebat*, & cap. 23. *Consuluit David Dominum, dicens. Num vadam: & percutiam Philisthæos istos? & ait Dominus. Vade, & percuties. Et dixerunt viri, qui erant cum David, ad eum. Ecce nos hic in Judæa consistentes timemus: quanto magis si erimus in Ceila adversum agmina Philistinorum? Rursum ergo David consuluit Dominum. Qui respondens ait ei. Surge, & vade in Ceilam. Ego enim tradam Philisthæos in manu tuas Abiit ergo David, & viri ejus in Ceilam: & pugnavit adversum Philisthæos.* Vide intentum. Hic enim statuitur *primo*, quod David erat prudens. *Secundo* huic ejus prudentiæ adjungitur virtus *Eubulia*, idest bene consiliativa, dum consuluisse Dominum refertur. *Tertio* subnectitur ei *synesis*, idest judicativa de agendis secundum communem legem, dum viros suos secundum communem modum humanum argumentandi (ut ibi patet) procedentes, quid de hoc itinere in Ceilam judicarent, audire non tenuit. *Quarto* additur ei *gnome*, idest secundum quid altius judicativa in his, in quibus deficit lex communis. (Hæc autem gnome in proposito fuit judicium divinum.) dum a Domino ultimam sententiam, tanquam, quid tandem resolute faciendum judicaret, exquisivit. *Quinto* subinfertur ultimum complementum prudentiæ, quando, scilicet ratio bene præcepit de agendis, per ly *abiit ergo David, & viri ejus*, &c. Item insinuatur idipsum per hoc, quod, postquam narratum fuerat de multa prudentia a domino data Salomoni, subditur 3. Reg. 3. *Venerunt duæ meretrices ad regem*, &c. *Tunc rex ait: Hæc dicit: filius meus vivit, & filius tuus mortuus est. Et ista respondet. Non, sed filius tuus mortuus est, meus autem vivit: Dixit ergo rex: Afferte mihi gladium. Cumque attulissent gladium coram rege; dividite, inquit, infantem vivum in duas partes; & date dimidiam partem uni, & dimidiam partem alteri. Dixit autem mulier, cujus filius erat vivus, ad regem, commota sunt quippe viscera ejus super filio suo: Obsecro do-*

mi-

mine, date illi infantem vivum, & nolite interficere eum. E contrario illa dicebat. Nec mihi, nec tibi, sed dividatur. Respondit rex, & ait: Date huic infantem vivum, & non occidatur. Hæc est enim mater ejus. Ecce: Prudentiæ Salomonis, data occasione duarum meretricum; adjungitur *Eubulia*, quando in tali occultissimo casu carens consultoribus ordinariis consilium accepit, ut sic loquar, a gladio. Nam mediante gladio consiliatus est de agendis, idest, de judicandis in tanto negotio. Nam per ly *dividite infantem vivum*, non intendebat corticem verborum, scilicet quod realiter divideretur infans vivus, sed intendebat consiliari, idest inquirere veritatem facti illius sibi a meretricibus propositi. Hac vero per talem consultationem reperta, subsequitur mox *synesis*, & *gnome*, quæ importantur per ly *date huic infantem vivum, & non occidatur, hæc est enim mater ejus*. *Synesis* namque ibi apparet ex eo, quod Salomon judicat secundum legem communem, scilicet quod unicuique dandum est suum: *Gnome* nihilominus ibi, eo, quod in tali re judicavit secundum rationem naturalem, scilicet ex ea supplens in his, in quibus lex communis deficiebat; non enim sufficiebat hic lex illa communis, ut patet, ad judicium verum determinandum, nisi supplevisset ratio naturalis, secundum quod ex ibi per scripturam narratis ad taliter judicandum in speciali fuit mota; per prædicta igitur scriptura utrobique, tamquam scholastice loquens, brevibus dixit; Prudentiæ convenienter adjunguntur *Eubulia*, *Synesis*, & *Gnome*. Unde tu de totali, & & consequenter de hac convenientia scripturarum, vide 2. 2. *quæst.* 122. *articul.* 2. *append.* & *qu.* 140. *articul.* 1. *appendic.* & pro abundantiori vide etiam *quæst.* 179. *articulo secundo appendic. Secundo* vides, quomodo, &c.

QUÆSTIO LVIII.

De distinctione virtutum moralium ab intellectualibus, in quinque articulos divisa.

DEinde considerandum est de virtutibus moralibus.

Et *primo* de distinctione earum a virtutibus intellectualibus. *Secundo* de distinctione earum abinvicem secundum propriam materiam. *Tertio* de distinctione principalium, vel cardinalium ab aliis.

Circa primum quæruntur quinque.

Pri-

Primo. Utrum omnis virtus sit virtus moralis.
Secundo. Utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali.
Tertio. Utrum sufficienter dividatur virtus per intellectualem, & moralem.
Quarto. Utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali.
Quinto. Utrum e converso intellectualis virtus possit esse sine morali.

ARTICULUS I. 307

Utrum omnis virtus sit moralis.

Inf. q. 68. a. 8. cor. Et 3. *d.* 23. *q.* 1. *a.* 4. *q.* 2. *cor.*

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod omnis virtus sit moralis. Virtus enim moralis dicitur a *more*, idest a consuetudine: Sed ad omnium virtutum actus consuescere possumus. Ergo omnis virtus est moralis.

2. Præterea. Philos. dicit in 2. Eth. (*cap. 6. post med. to.* 5.) quod *virtus moralis est habitus electivus in medietate rationis consistens*: Sed omnis virtus videtur esse habitus electivus; quia actus cujuslibet virtutis possumus ex electione facere: Omnis etiam virtus aliqualiter in medio rationis consistit, ut infra patebit. (*q. 64. ar.* 2. 3. & 4.) Ergo omnis virtus est moralis.

3. Præterea. Tullius dicit in sua Rhet. (*lib.* 2. *de invent. aliquant. ante fi.*) quod *virtus est habitus in modum naturæ rationi consentaneus*: Sed cum omnis virtus humana ordinetur ad bonum hominis, oportet quod sit consentanea rationi, cum *bonum hominis sit secundum rationem esse*, ut Dion. dicit (*c.* 4. *de div. nom. par.* 4. *lect.* 22.) Ergo omnis virtus est moralis.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 1. Ethicor. (*cap. ult. in fi. to.* 5.) *Dicentes de moribus non dicimus, quoniam sapiens, vel intelligens, sed quoniam mitis, vel sobrius*: Sic igitur sapientia, & intellectus non sunt morales: quæ tamen sunt virtutes, sicut supra dictum est. (*q. præc. ar.* 2.) Non ergo omnis virtus est moralis.

Respondeo dicendum, quod ad hujusmodi evidentiam considerare oportet, quid sit mos. sic enim scire poterimus, quid sit moralis virtus. *Mos* autem *duo* significat: *Quandoque* enim significat consuetudinem; sicut dicitur Act. 15. *Nisi circun-*

cidamini secundum morem Moysi, non poteritis salvi fieri: Quandoque vero significat inclinationem quandam naturalem, vel quasi naturalem ad aliquid agendum: unde & etiam brutorum animalium dicuntur aliqui *mores*. Unde dicitur 2. Mach. 11. quod *leonum more irruentes in hostes prostraverunt eos:* Et sic accipitur mos in Psal. 67. ubi dicitur: *Qui habitare facit unius moris in domo*. Et hæ quidem duæ significationes in nullo distinguuntur apud Latinos quantum ad vocem, in Græco autem distinguuntur. nam *ethos*, quod apud nos *morem* significat, quandoque habet primam longam; & scribitur per η Græcam literam, quandoque habet primam correptam; & scribitur per ε.

Dicitur autem virtus moralis a *more*, secundum quod mos significat quandam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem ad aliquid agendum. Et huic significationi moris propinqua est alia significatio, quæ significat consuetudinem. nam consuetudo quodammodo vertitur in naturam, & facit inclinationem similem naturali. Manifestum est autem, quod inclinatio ad actum proprie convenit appetitivæ virtuti, cujus est movere omnes potentias ad agendum, ut ex supradictis patet. (*q. 9. a.* 1.) Et ideo *non omnis virtus dicitur moralis, sed solum illa, quæ est in vi appetitiva*.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de *more*, secundum quod significat consuetudinem.

Ad secundum dicendum, quod omnis actus virtutis potest ex electione agi, sed electionem rectam agit sola virtus, quæ est in appetitiva parte animæ. Dictum est enim supra, (*q.* 13. *a.* 1.) quod eligere est actus appetitivæ partis. Unde habitus electivus, qui scilicet est electionis principium, est solum ille, qui perficit vim appetitivam: quamvis etiam aliorum habituum actus sub electione cadere possint.

Ad tertium dicendum, quod *natura est principium motus*, sicut dicitur in 2. Phys. (*tex. 3. tom.* 2.) Movere autem ad agendum proprium est appetitivæ partis. Et ideo assimilari naturæ in consentiendo rationi est proprium virtutum, quæ sunt in vi appetitiva.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a scripturis, Ecclesia,

clesia, & Philosoph. quod non omnis virtus est moralis. A Philosoph. quidem: ut *in arg. contr.* A scripturis autem per hoc, quod dicitur 1. Corinth. 1. *Divites facti estis in omni scientia*. Et Colos. 1. *In omni sapientia, & intellectu spiritali*. Quia enim de virtutib. intellectualibus (ut patet) facit mentionem Apostolus; ideo ex hoc scholasticis theologis subaudiendum certo relinquit negativam hanc, scilicet *non omnis virtus est moralis*. Ab Ecclesia vero per hoc, quod de doctoribus, scilicet SS. Gregor. Augustino, Hieronymo, Ambrosio, Thoma de Aquino festa celebrat, insinuatur intentum. In ipsis enim, ut sic, virtutes intellectuales, puta sapientiam, intellectum, scientiam, principaliter se admirari notificat ex eo, quod sub nomine Doctorum eos veneratur: contestans utique factis hujuscemodi, quod præter morales aliæ virtutes reperiuntur. *Secundo* vides: quomodo ex iis, &c.

ARTICULUS II. 308

Utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali.

Inf. q. 62. ar. 2. & 3. d. 23. q. 1. art. 4. q. 3. ad 4. & veri. q. 14. art. 3. ad 9. & veri. q. 1. a. 12. cor. Et 1. Eth. fin.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod virtus moralis ab intellectuali non distinguatur. Dicit enim August. in lib. 4. de civ. Dei, (*c. 21. paulo a princ. tom. 5.*) quod *virtus est ars recte vivendi*. Sed ars est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis ab intellectuali non differt.

2. Præterea. Plerique in definitione virtutum moralium ponunt scientiam, sicut quidam definiunt, quod perseverantia *est scientia, vel habitus eorum, quibus est immanendum, vel non immanendum*: & sanctitas *est scientia faciens fideles, & servantes, quæ ad Deum justa sunt*: Scientia autem est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis non debet distingui ab intellectuali.

3. Præterea. Auguft. dicit in 1. Soliloq. (*c. 6. a med. tom. 1.*) quod *virtus est recta, & perfecta ratio*: Sed hoc pertinet ad virtutem intellectualem, ut patet in 6. Ethic. (*cap. ult. cir. med. tom. 5.*) Ergo virtus moralis non est distincta ab intellectuali.

4. Præterea. Nihil distinguitur ab eo, quod in ejus

ejus definitione ponitur. Sed virtus intellectualis ponitur in definitione virtutis moralis. dicit enim Philos. in 2. Ethic. (*c. 6. circa med. tom.* 5.) quod *virtus moralis est habitus electivus existens in medietate determinata ratione*, *prout sapiens determinabit*. Hujusmodi autem recta ratio determinans medium virtutis moralis pertinet ad virtutem intellectualem, ut dicitur in 6. Eth. (*c. ult. tom.* 5.) Ergo virtus moralis non distinguitur ab intellectuali.

Sed Contra est, quod dicitur in 1. Eth. (*c. ult. in fi. tom.* 5.) *Determinatur virtus secundum differentiam hanc. Dicimus enim harum has quidem* intellectuales, *has vero* morales.

Respondeo dicendum, quod omnium humanorum operum principium primum ratio est: & quæcunque alia principia humanorum operum inveniantur, quodammodo rationi obediunt: *Diversimode* tamen. Nam quædam rationi obediunt omnino ad nutum absque omni contradictione; sicut corporis membra, si fuerint in sua natura consistentia: statim enim ad imperium rationis manus, aut pes movetur ad opus. Unde Philos. dicit in 1. Pol. (*ca.* 3. *post med. to.* 5.) quod *anima regit corpus despotico principatu*, idest sicut dominus servum, qui jus contradicendi non habet.

Posuerunt quidam igitur, quod omnia principia activa, quæ sunt in homine, hoc modo se habent ad rationem: Quod quidem si verum esset, sufficeret, quod ratio esset perfecta ad bene agendum. unde, cum virtus sit habitus, quo perficimur ad bene agendum, sequeretur, quod in sola ratione esset: & sic nulla virtus esset, nisi intellectualis. Et hæc fuit opinio Socratis, qui dixit, *omnes virtutes esse prudentias*, ut dicitur in 6. Ethic. (*cap. ult. to.* 5.) Unde ponebat, quod homo, scientia in eo existente, peccare non poterat, sed quicunque peccabat, peccabat propter ignorantiam. Hoc autem procedit ex suppositione falsi. pars enim appetitiva obedit rationi non omnino ad nutum, sed cum aliqua contradictione. Unde Philos. dicit in 1. Pol. (*cap.* 3. *a med. to.* 5.) quod *ratio imperat appetitivæ principatu politico*, quo scilicet aliquis præest liberis, qui habent jus in aliquo contradicendi. Unde Aug. dicit super Psal. 118. (*conc.* 8. *cir. fi. to.* 8.) quod *interdum procedit intellectus*, *& sequitur tardus*, *aut nullus affectus*: in tantum quod quandoque passionibus, vel habitibus appetitivæ partis hoc agitur, ut usus rationis in particulari impediatur.

Et

Et secundum hoc aliqualiter verum est, quod Socrates dixit, quod *scientia præsente non peccatur*, si tamen hæc extendatur usque ad usum rationis in particulari eligibili.

Sic igitur ad hoc quod homo bene agat, requiritur, quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis, sed etiam quod vis appetitiva sit bene disposita per habitum virtutis moralis. Sicut igitur appetitus distinguitur a ratione; ita *virtus moralis distinguitur ab intellectuali*. Unde sicut appetitus est principium humani actus secundum hoc quod participat aliqualiter rationem; ita habitus moralis habet rationem virtutis humanæ, inquantum rationi conformatur.

Ad primum ergo dicendum, quod August. communiter accipit artem pro qualibet recta ratione: Et sic sub arte includitur etiam prudentia, quæ ita est *recta ratio agibilium*, sicut ars est *recta ratio factibilium*: Et secundum hoc quod dicit, quod *virtus est ars recte vivendi*, essentialiter convenit prudentiæ, participative autem aliis virtutibus, prout secundum prudentiam diriguntur.

Ad secundum dicendum, quod tales definitiones, a quibuscunque inveniantur datæ, processerunt ex opinione Socratica; & sunt exponendæ eo modo, quo de arte prædictum est. (*in solut. præc.*)

Et similiter dicendum est ad Tertium.

Ad quartum dicendum, quod *recta ratio*, quæ est secundum prudentiam, ponitur in definitione virtutis moralis, non tanquam pars essentiæ ejus, sed sicut quiddam participatum in omnibus virtutibus moralibus; inquantum prudentia dirigit omnes virtutes morales.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, & Philos. insinuatum: quod virtus moralis ab intellectuali distinguitur. A Phil. quidem: ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc, quod dicitur 2. Reg. 16. *Ait Achitofel ad Absalon. Ingredere ad concubinas principis tui, ut, cum audierit omnis Israel, quod fœdaveris patrem tuum, roborentur tecum manus eorum. Consilium autem, quod dabat Achitofel in diebus illis, quasi si quis consuleret Deum.* Hic enim constat: & quod Achitofel erat malus in moribus, quoniam exhortabatur Absalonem ad dehonestandum David patrem ejus, cognoscendo carnaliter publice

blice uxores ipsius : & quod ipsemet Achitofel erat bonus in intellectu, quoniam consilium tam prudenter in genere suo, idest, tam accommodum ad finem malum intentum dabat, ut nihil supra :· Sic namque per hyperbolem intelligitur dici ly *consilium Achitofel, quod dabat in diebus illis, quasi, si quis consuleret Deum*. Scriptura igitur in prædictis, si scholastica lingua utatur, dicit: Virtus moralis ab intellectuali sejungitur. Nam Achitofel intellectualem virtutem habebat : & adeo morali carebat, ut etiam ex hoc ipsam intellectualem ad malum moraliter inflecteret. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS III. 309

Utrum sufficienter virtus dividatur per moralem, & intellectualem.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod virtus humana non sufficienter dividatur per virtutem moralem, & intellectualem. Prudentia enim videtur esse aliquid medium inter virtutem moralem, & intellectualem : connumeratur enim virtutibus intellectualibus in 6. Eth. (*cap. 3. & 5. to. 5.*) & etiam ab omnibus communiter connumeratur inter quatuor virtutes cardinales, quę sunt morales, ut infra patebit. (*q. 61. ar. 1.*) Non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectualem, & moralem, sicut per immediata.

2. Præterea. Continentia, & perseverantia, & etiam patientia non computantur inter virtutes intellectuales; nec etiam sunt virtutes morales; quia non tenent medium in passionibus, sed abundant in eis passiones. Non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectuales, & morales.

3. Præterea. Fides, spes, & charitas quædam virtutes sunt: Non tamen sunt virtutes intellectuales : hæ enim solum sunt *quinque*, scilicet *scientia*, & *sapientia*, *intellectus*, *prudentia*, & *ars*, ut dictum est: (*q. 57. ar. 2. 3. & 4.*) Nec etiam sunt virtutes morales ; quia non sunt circa passiones, circa quas maxime est moralis virtus. Ergo virtus non sufficienter dividitur per intellectuales, & morales.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 2. Ethicor. (*cap. 1. in princ. tom. 5.*) *duplicem* esse virtutem.

hanc quidem intellectualem, *illam* autem moralem.

Respondeo dicendum, quod virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum. Principium autem humanorum actuum in homine non est nisi *duplex*; scilicet *intellectus*, sive ratio, & *appetitus*. hæc enim sunt duo moventia in homine, ut dicitur in 3. de anima. (*tex.* 48. *& seq. to.* 2.) Unde omnis virtus humana oportet quod sit perfectiva alicujus istorum principiorum. Si quidem igitur sit perfectiva intellectus speculativi, vel practici ad bonum hominis actum, erit virtus intellectualis: si autem sit perfectiva appetitivæ partis, erit virtus moralis.

Unde *relinquitur, quod omnis virtus humana vel est intellectualis, vel moralis.*

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia secundum essentiam suam est intellectualis virtus: sed secundum materiam convenit cum virtutibus moralibus. est enim *recta ratio agibilium*, ut supdictum est: (*q.* 57. *a.* 4.) & secundum hoc virtutibus moralibus connumeratur.

Ad secundum dicendum, quod continentia, & perseverantia non sunt perfectiones appetitivæ virtutis sensitivæ. quod ex hoc patet, quod in continente, & perseverante superabundant inordinatæ passiones; quod non esset, si appetitus sensitivus esset perfectus aliquo habitu conformante ipsum rationi. Est autem continentia, seu perseverantia perfectio rationalis partis, quæ se tenet contra passiones, ne deducatur: Deficit tamen a ratione virtutis; quia virtus intellectiva, quæ facit rationem se bene habere circa moralia, præsupponit appetitum rectum finis, ut recte se habeat circa principia, idest fines, ex quibus ratiocinatur. quod continenti, & perseveranti deest: Neque etiam potest esse perfecta operatio, quæ a duabus potentiis procedit, nisi utraque potentia perficiatur per debitum habitum: sicut non sequitur perfecta actio alicujus agentis per instrumentum, si instrumentum non sit bene dispositum, quantumcunque principale agens sit perfectum. Unde si appetitus sensitivus, quem movet rationalis pars, non sit perfectus, quantumcunque rationalis pars sit perfecta, actio consequens non erit perfecta. unde nec principium actionis erit virtus. Et propter hoc continentia a delectationibus, & perseverantia a tristitiis non sunt virtutes, sed aliquid minus virtute, ut Philos. dicit in 7. Ethic. (*cap.* 1. *&* 9. *to.* 5.)

Ad tertium dicendum, quod fides, spes, & charitas

ritas sunt supra virtutes humanas. sunt enim virtutes hominis, prout est factus particeps divinæ gratiæ.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum a scripturis, & Philosopho, quod virtus humana sufficienter dividitur per moralem, & intellectualem. A Philosoph. quidem; ut *in argu. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Colos. 1. *Non cessamus pro vobis orantes: ut impleamini agnitione voluntatis ejus in omni sapientia, & intellectu spiritali*, &c. 3. *Induite vos viscera misericordiæ, benignitatem, humilitatem, modestiam, patientiam, supportantes invicem, & donantes vobismetipsis*. Ex eo enim, quod Apost. neque hic, neque alibi tractans de virtutibus humanis nominat aliquas alias virtutes humanas, præter intellectuales, & morales, ut patet discurrentibus per omnes suas epistolas, theologis scholasticis notificare, scholastice loquendo, vult; quod sufficienter dividitur humana virtus per moralem, & intellectualem. Licet enim locus ab auctoritate, ut sic, non valeat negative: tamen locus ab auctoritate, ut alicujus profitentis omnia ad aliquam materiam tradere, valet negative. Possunt enim tunc concludi de tali; quod fuisset diminutus in tractando de tali re; si tale quod ad ipsam pertinens tacuisset. Ut ab exemplo dicamus. Iste non dixit hoc in tali tractatu de patientia, & intendebat explicare omnia ad patientiam pertinentia. Ergo hoc non requiritur ad patientiam. Quod, si negas *consequentiam*, tamquam volens, quod hoc requiratur ad patientiam: ergo inquiet arguens, iste tractator. de patientia fuit diminutus. Modo ad rem. Apost. tangere intendebat omnes virtutes in suis epistolis, ut dicunt doctores. ergo, si præter intellectualem, & moralem, aliæ virtutes humanæ inveniuntur, esset diminutus, cum illas non tetigerit. De sufficientia scripturarum vide 2. 2. *q.* 175. *a.* 2. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS IV. 310

Utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali.

Inf. art. 5. corp.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod virtus moralis possit esse sine intellectuali. Virtus enim moralis, ut dicit Tullius, (2. *de invent. aliquant. ante fin.*) *est habitus in modum naturæ rationi consentaneus*; Sed natura etsi consentiat alicui superiori rationi moventi, non tamen oportet, quod illa ratio naturæ conjungatur in eodem; sicut patet in rebus naturalibus cognitione carentibus. Ergo potest esse in homine virtus moralis in modum naturæ inclinans ad consentiendum rationi, quamvis illius hominis ratio non sit perfecta per virtutem intellectualem.

2. Præterea. Per virtutem intellectualem homo consequitur rationis usum perfectum: Sed quandoque contingit, quod aliqui, in quibus non multum viget usus rationis, sunt virtuosi, & Deo accepti. Ergo videtur, quod virtus moralis possit esse sine virtute intellectuali.

3. Præterea. Virtus moralis facit inclinationem ad bene operandum: Sed quidam habent naturalem inclinationem ad bene operandum, etiam absque rationis judicio. Ergo virtutes morales possunt esse sine intellectuali.

Sed Contra est, quod Gregorius dicit 22. Moral. (*cap. 1. implic.*) quod *cæteræ virtutes, nisi ea, quæ appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt:* Sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra dictum est. (*qu. 57. ar. 4.*) Ergo virtutes morales non possunt esse sine intellectualibus.

Respondeo dicendum, quod *virtus moralis potest quidem esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus, sicut sine sapientia, scientia, & arte; non autem potest esse sine intellectu, & prudentia.*

Sine prudentia quidem esse non potest moralis virtus; quia moralis virtus est *habitus electivus*, idest faciens bonam electionem. Ad hoc autem quod electio sit bona, *duo* requiruntur. *Primo*, ut sit debita intentio finis: & hoc fit per virtutem moralem, quæ vim appetitivam inclinat ad bonum conveniens rationi, quod est finis debitus. *Secundo*, ut homo recte accipiat ea, quæ sunt ad finem: & hoc non potest esse, nisi per rationem recte consilian-

filiantem, judicantem, & præcipientem; quod pertinet ad prudentiam, & ad virtutes sibi annexas, ut supra dictum est. (*qu.* 57. *ar.* 4. 5. *&* 6.) Unde virtus moralis sine prudentia esse non potest.

Et per consequens nec sine intellectu. per intellectum enim cognoscuntur principia naturaliter nota, tam in speculativis, quam in operativis. Unde sicut recta ratio in speculativis, inquantum procedit ex principiis naturaliter cognitis, præsupponit intellectum principiorum; ita etiam prudentia, quæ est *recta ratio agibilium*.

Ad primum ergo dicendum, quod inclinatio naturæ in rebus carentibus ratione est absque electione: & ideo talis inclinatio non requirit ex necessitate rationem: Sed inclinatio virtutis moralis est cum electione; & ideo ad suam perfectionem indiget, quod sit ratio perfecta per virtutem intellectualem.

Ad secundum dicendum, quod in virtuoso non oportet quod vigeat usus rationis quantum ad omnia, sed solum quantum ad ea, quæ sunt agenda secundum virtutem; & sic usus rationis viget in omnibus virtuosis. unde etiam qui videntur simplices, eo quod carent mundana astutia, possunt esse prudentes, secundum illud Matth. 10. *Estote prudentes sicut serpentes, & simplices sicut columbæ*.

Ad tertium dicendum, quod naturalis inclinatio ad bonum virtutis est quædam inchoatio virtutis, non autem est virtus perfecta. Hujusmodi enim inclinatio quanto est perfectior, tanto potest esse periculosior, nisi recta ratio adjungatur, per quam fiat recta electio eorum, quæ conveniunt ad debitum finem: sicut equus currens, si sit cæcus, tanto fortius impingit, & læditur, quanto fortius currit. Et ideo etsi virtus moralis non sit ratio recta (ut Socrates dicebat) non tamen solum est secundum rationem rectam, inquantum inclinat ad id, quod est secundum rationem rectam (ut Platonici posuerunt) sed etiam oportet quod sit cum ratione recta, ut Aristot. dicit in 6. Ethic. (*cap. ult. cir. med. tom.* 5.)

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito fuisse insinuatum a scripturis, & Gregorio, quod virtus moralis non potest esse sine intellectuali. A B. Greg. quidem: ut *in arg. cont.* A scripturis autem per

 hoc:

hoc : quod Matth. 25. *Virgines habentes lampades exeuntes obviam sponso, & sponsæ*, quia caruerunt prudentia, vocantur fatuæ. Ex eo enim, quod ipsæ non denominantur virtuosæ ab illis, alia secundum se virtutibus, puta virginitate, lampadum delatione, ad sponsum obviatione, quæ non cujuscumque virtutis, sed perfectionis opera secundum se sonant: verum, his non obstantibus, denominantur fatuæ propter carentiam prudentiæ, ex eo, inquam, datur intelligi scholasticis acutis, quod virtus moralis sine intellectuali scilicet prudentia, & per consequens intellectu, esse non potest. *Secundo* vides : quomodo ex iis, &c.

ARTICULUS V. 311

Utrum intellectualis virtus possit esse sine morali.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod virtus intellectualis possit esse sine virtute morali. Perfectio enim prioris non dependet a perfectione posterioris : Sed ratio est prior appetitu sensitivo, & movens ipsum. Ergo virtus intellectualis, quæ est perfectio rationis, non dependet a virtute morali, quæ est perfectio appetitivæ partis. Potest ergo esse sine ea.

2. Præterea. Moralia sunt materia prudentiæ, sicut factibilia sunt materia artis : Sed ars potest esse sine propria materia, sicut faber sine ferro. Ergo & prudentia potest esse sine virtutibus moralibus, quæ tamen inter omnes intellectuales virtutes maxime moralibus conjuncta videtur.

3. Præterea. Prudentia est virtus bene consiliativa, ut dicitur in 6. Ethic. (*c. 9. to. 5.*) Sed multi bene consiliantur, quibus tamen virtutes morales desunt. Ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

Sed Contra. Velle malum facere opponitur directe virtuti morali : non autem opponitur alicui, quod sine virtute morali esse potest : opponitur autem prudentiæ, quod volens peccet, ut dicitur in 6. Ethic. (*cap. 5. cir. fin. tom. 5.*) non ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

Respondeo dicendum, quod *aliæ virtutes intellectuales sine virtute morali esse possunt; sed prudentia sine virtute morali esse non potest.*

Cujus ratio est, quia prudentia est *recta ratio agibilium*, non autem solum in universali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones : Recta autem

autem ratio præexigit principia, ex quibus ratio procedit. Oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus. Circa principia quidem universalia agibilium homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit, quod nullum malum est agendum, vel etiam per aliquam scientiam practicam. Sed hoc sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia. Contingit enim quandoque, quod hujusmodi universale principium cognitum per intellectum, vel scientiam corrumpitur in particulari per aliquam passionem: sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum, quod concupiscit, licet sit contra universale judicium rationis. Et ideo sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia per intellectum naturalem, vel per habitum scientiæ: ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quæ sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus, secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte judicare de fine: Et hoc fit per virtutem moralem: Virtuosus enim recte judicat de fine virtutis: quia *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*, ut dicitur in 3. Ethic. (*cap.* 5. *a med. to.* 5.) Et ideo ad rectam rationem agibilium, quæ est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio, secundum quod est apprehensiva finis, præcedit appetitum finis: sed appetitus finis præcedit rationem ratiocinantem ad eligendum ea quæ sunt ad finem, quod pertinet ad prudentiam: sicut etiam in speculativis intellectus principiorum est principium rationis syllogizantis.

Ad secundum dicendum, quod principia artificialium non dijudicantur a nobis bene, vel male secundum dispositionem appetitus nostri, sicut fines, qui sunt moralium principia; sed solum per considerationem rationis. Et ideo ars non requirit virtutem perficientem appetitum, sicut requirit prudentia.

Ad tertium dicendum, quod prudentia non solum est bene consiliativa, sed etiam bene judicativa, & bene præceptiva: quod esse non potest, nisi removeatur impedimentum passionum corrumpentium judicium, & præceptum prudentiæ: & hoc per virtutem moralem.

APPENDIX.

EX artic. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Philos. quod prudentia , quæ scilicet realiter est virtus, non potest esse sine virtute morali. A Philosopho quidem : ut cum discursu applicatur *in arg. cont.* A scripturis vero ; ut per hoc , quod dicitur Prove. 9. *Scientia sanctorum prudentia*. Et cap. 14. *in corde prudentis requiescit sapientia* . Cum enim *in malevolam animam non introeat sapientia* , Sap. 1. & sancti non dicantur aliqui absque morali virtute ; jam per illas auctoritates constare intelligenti potest, quod scriptura ibi, tamquam scholastice loquens in proposito , dixit : Prudentia virtus semper est cum virtute morali. *Secundo* vides : quomodo, &c.

QUÆSTIO LIX.

De distinctione virtutum moralium secundum relationem ad passiones, in quinque articulos divisa.

DEinde considerandum est de distinctione moralium virtutum adinvicem.

Et quia virtutes morales , quæ sunt circa passiones , distinguuntur secundum diversitatem passionum, oportet *primo* considerare in communi comparationem virtutis ad passionem , *secundo* distinctionem moralium virtutum secundum passiones.

Circa primum quæruntur quinque.

Primo. Utrum virtus moralis sit passio.

Secundo . Utrum virtus moralis possit esse cum passione .

Tertio. Utrum possit esse cum tristitia.

Quarto . Utrum omnis virtus moralis sit circa passiones .

Quinto . Utrum aliqua virtus moralis possit esse sine passione.

AR-

ARTICULUS I. 312

Utrum virtus moralis sit passio.

3. *d.* 23. *q.* 1. *a.* 3. *q.* 2.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod virtus moralis sit passio. Medium enim est ejusdem generis cum extremis: Sed virtus moralis est medium inter passiones. Ergo virtus moralis est passio.

2. Præterea. Virtus, & vitium, cum sint contraria, sunt in eodem genere: Sed quædam passiones vitia esse dicuntur; ut invidia, & ira. Ergo etiam quædam passiones sunt virtutes.

3. Præterea. Misericordia quædam passio est: est enim tristitia de alienis malis, ut supra dictum est: (*q.* 35. *a.* 8. *arg.* 3.) Hanc autem *Cicero locutor egregius non dubitavit appellare virtutem*, ut Augustinus dicit in 9. de civ. Dei, (*c.*5. *cir. med. tom.* 5.) Ergo passio potest esse virtus moralis.

Sed Contra est, quod dicitur in 2. Ethic. (*cap.* 5. *a princ. tom.* 5.) quod *passiones neque virtutes sunt, neque malitiæ.*

Respondeo dicendum, quod *virtus moralis non potest esse passio.* Et hoc patet *triplici* ratione.

Primo quidem, quia passio est motus quidam appetitus sensitivi, ut supra dictum est: (*qu.* 22. *ar.* 3.) Virtus autem moralis non est motus aliquis, sed magis principium appetitivi motus, habitus quidam existens.

Secundo, quia passiones ex seipsis non habent rationem boni, vel mali. bonum enim, vel malum hominis est secundum rationem. unde passiones secundum se consideratæ se habent & ad bonum, & ad malum, secundum quod possunt convenire rationi, vel non convenire. nihil autem tale potest esse virtus, cum virtus solum ad bonum se habeat, ut supra dictum est. (*q.* 55. *a.* 3.)

Tertio, quia dato quod aliqua passio se habeat ad bonum solum, vel ad malum solum, secundum aliquem modum, † *Al. motum* † tamen motus passionis, inquantum passio est, principium habet in ipso appetitu, & terminum in ratione, in cujus conformitatem appetitus tendit: Motus autem virtutis est e converso principium habens in ratione, & terminum in appetitu, secundum quod a ratione movetur. Unde in definitione virtutis moralis dici-

dicitur in 2. Ethic. ((*cap. 6. a med. tom. 5.*) quod *est habitus electivus in medietate consistens, determinata ratione, prout sapiens determinabit*.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus secundum suam essentiam non est medium inter passiones, sed secundum suum effectum; quia scil. inter passiones medium constituit.

Ad secundum dicendum, quod si vitium dicatur habitus, secundum quem quis male operatur, manifestum est, quod nulla passio est vitium. Si vero dicatur vitium peccatum, quod est actus vitiosus, sic nihil prohibet passionem esse vitium, & e contrario concurrere ad actum virtutis, secundum quod passio vel contrariatur rationi, vel sequitur actum rationis.

Ad tertium dicendum, quod misericordia dicitur esse virtus, idest virtutis actus, secundum quod *motus ille animi rationi servit; quando scil. ita praebetur misericordia, ut justitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur poenitenti*, ut Augustinus dicit ibid. (*loc. cit. in arg.*)

Si tamen misericordia dicatur aliquis habitus, quo homo perficitur ad rationabiliter miserendum, nihil prohibet misericordiam sic dictam esse virtutem. Et eadem est ratio de similibus passionibus.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito a scripturis, & Philos. fuisse insinuatum: quod virtus moralis non est passio. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc; quod dicit ut 2. Mach. 6. *Qui astabant, iniqua miseratione commoti propter antiquam*, &c. His enim verbis patet a fortiori intentum. Nam misericordia inter caeteras passiones, ad rationem virtutis magis pertinere videtur, ut ex responsio. *ad* 3. datur intelligi, & tamen intantum distat misericordia a virtute, ut etiam iniquitatis denominationem subire possit, ut patet per ly *iniqua miseratione*. Si ergo misericordia, secundum scripturam hanc, non est virtus, cum ad bonum solummodo virtus se habeat, relinquitur theologis scholasticis ex illa auctoritate subtiliter intelligendum; quod nulla passio, ut sic, est virtus, neque ex consequenti ulla virtus est passio. *Secundo* vides: quomodo, &c.

AR-

ARTICULUS II. 313

Utrum virtus moralis possit esse cum passione.

1. *q.* 95. *a.* 2. *ad* 2. *Et* 2. 2. *q.* 58. *art.* 9. *Et* 4. *d.* 14. *q.* 1. *art.* 1. *q.* 2. *ad* 3.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod virtus moralis cum passione esse non possit. Dicit enim Philos. in 4. Topic. (*cap.* 5. *loc.* 54. *tom.* 1.) quod *mitis est, qui non patitur; patiens autem, qui patitur, & non deducitur*: & eadem ratio est de omnibus virtutibus moralibus. ergo omnis virtus moralis est sine passione.

2. Præterea. Virtus est quædam recta habitudo animæ, sicut sanitas corporis, ut dicitur in 7. Physic. (*tex.* 17. *tom.* 2.) unde virtus *quædam sanitas animæ* esse videtur, ut Tullius dicit in 4. de Tuscul. QQ. (*ante med.*) Passiones autem animæ dicuntur *morbi quidam animæ*, ut in eodem libro (*circa med.*) Tullius dicit: Sanitas autem non compatitur secum morbum. Ergo neque virtus compatitur secum animæ passionem.

3. Præterea. Virtus moralis requirit perfectum usum rationis etiam in particularibus. Sed hic etiam impeditur per passiones. Dicit enim Philosophus in 6. Ethic. (*cap.* 5. *cir. med. tom.* 5.) quod *delectationes corrumpunt existimationem prudentiæ*. Et Sallust. dicit in Catilinario, (*in princ. orat. Cæsaris*) quod *non facile verum perspicit animus ubi illa officiunt*, scilicet animi passiones. Virtus ergo moralis non potest esse cum passione.

Sed Contra est, quod August. dicit in 14. de civ. Dei: (*cap.* 6. *in princ. tom.* 5.) *Si perversa est voluntas, perversos habebit hos motus*, scilicet passionum: *si autem recta est, non solum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt.* Sed nullum laudabile excluditur per virtutem moralem. Virtus ergo moralis non excludit passiones, sed potest esse cum ipsis.

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit discordia inter Stoicos, & Peripateticos, sicut Aug. dicit in 9. de civ. Dei, (*cap.* 4. *in princ. to.* 5.) Stoici enim posuerunt, quod passiones animæ non possunt esse in sapiente, sive virtuoso. Peripatetici vero, quorum sectam Aristoteles instituit, ut Aug. dicit in 9. de civ. Dei, (*ibid.*) posuerunt, quod passio-

nes simul cum virtute morali esse possunt, sed ad medium reductæ.

Hæc autem diversitas, sicut Aug. ibidem dicit, magis erat secundum verba, quam secundum rerum sententias. Quia enim Stoici non distinguebant inter appetitum intellectivum, qui est voluntas, & inter appetitum sensitivum, qui per irascibilem, & concupiscibilem dividitur, non distinguebant in hoc passiones animæ ab aliis affectionibus humanis, quod passiones animæ sint motus appetitus sensitivi; aliæ vero affectiones, quæ non sunt passiones animæ, sint motus appetitus intellectivi, qui dicitur voluntas; sicut Peripatetici distinxerunt: sed solum quantum ad hoc, quod passiones esse dicebant quascunque affectiones rationi repugnantes, quæ si ex deliberatione oriantur, in sapiente, seu in virtuoso esse non possunt: si autem subito oriantur, hoc in virtuoso potest accidere, eo quod *animi visa, quæ appellant phantasias, non est in potestate nostra utrum aliquando incidant animo: & cum veniunt ex terribilibus rebus, necesse est ut sapientis animum moveant; ita ut paulisper vel pavescat metu, vel tristitia contrahatur, tanquam his passionibus prævenientibus rationis officium: nec tamen approbat ista, eisque consentit*, ut August. narrat in 9. de civit. Dei (*loc. sup. cit.*) ab Aulo Gell. dictum. (*lib.* 19. *Noct. Attic. cap.* 1.)

Si igitur passiones dicantur inordinatæ affectiones, non possunt esse in virtuoso, ita quod post deliberationem eis consentiatur, ut Stoici posuerunt: *Si vero passiones dicantur quicunque motus appetitus sensitivi, sic possunt esse in virtuoso, secundum quod sunt a ratione ordinatæ*. Unde Aristot. dicit in 2. Ethicor. (*cap.* 3. *parum ante med. to.* 5.) quod *non bene quidam determinant virtutes impassibilitates quasdam, & quietes; quoniam simpliciter dicunt; sed deberent dicere, quod sunt quietes a passionibus, quæ sunt ut non oportet, & quando non oportet*.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus exemplum illud inducit, sicut & multa alia in libris logicalibus, non secundum opinionem propriam, sed secundum opinionem aliorum. Hæc autem fuit opinio Stoicorum, quod virtutes essent sine passionibus animæ: Quam Philosophus excludit in 2. Ethic. (*loc. cit.*) dicens, *Virtutes non esse impassibilitates*. Potest tamen dici, quod cum dicitur, quod *mitis non patiatur*, intelligendum est secundum passionem inordinatam.

Ad

Ad secundum dicendum, quod ratio illa, & omnes similes, quas Tull. ad hoc inducit in lib. 4. de Tusc. QQ. procedunt de passionibus, secundum quod significant inordinatas affectiones.

Ad tertium dicendum, quod passio præveniens judicium rationis, si in animo prævaleat, ut ei consentiatur, impedit consilium, & judicium rationis; si vero sequatur quasi ex ratione imperata adjuvat ad exequendum imperium rationis.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito a scripturis, & Augustino fuisse insinuatum, quod virtus moralis potest stare cum passione. A D. August. quidem; ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur 2. Cor. 7. *Quæ secundum Deum tristitia est, pœnitentiam in salutem stabilem operatur*. Nam in ly *tristitia* cognosce passionem: & in ly *salutem stabilem operatur*, vide præsuppositam virtutem moralem. Non enim passiones absque morali virtute operationem ad salutem stabilem attingentem producere possunt. Item per hoc, quod de Domino omnibus virtutibus perfectissime pleno, nullatenusque vel levissime peccare potente, dicitur Mar. 3. *Circumspiciens eos cum ira, contristatus super cæcitatem cordis eorum*, &c. *Secundo* vides, &c.

ARTICULUS III. 314

Utrum virtus moralis possit esse cum tristitia.

2. 2. *q.* 58. *ar.* 9. *&* 4. *d.* 14. *q.* 1. *ar.* 1. *q.* 2. *ad* 3.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod virtus cum tristitia esse non possit. Virtutes enim sunt sapientiæ effectus, secundum illud Sap. 8. *Sobrietatem, & justitiam docet* (sc. divina sapientia) *prudentiam, & virtutem*: Sed *sapientiæ convictus non habet amaritudinem*, ut postea subditur. Ergo nec virtutes cum tristitia esse possunt.

2. Præterea. Tristitia est impedimentum operationis, ut patet per Philos. in 7. Eth. (*cap.* 13.) & in 10. (*cap.* 5. *to.* 5.) Sed impedimentum bonæ operationis repugnat virtuti. Ergo tristitia repugnat virtuti.

3. Præterea. Tristitia est quædam animi ægritudo, ut Tull. eam vocat in 4. de Tusc. QQ. (*parum ante*

ante med.) Sed ægritudo animæ contrariatur virtuti, quæ est bona animæ habitudo. Ergo tristitia contrariatur virtuti, nec potest simul esse cum ea.

Sed Contra est, quod Christus fuit perfectus virtute: Sed in eo fuit tristitia. dicit enim, ut habetur Matth. 26. *Tristis est anima mea usque ad mortem*. Ergo tristitia potest esse cum virtute.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Aug. 14. de civ. Dei, (*cap.* 8. *to.* 5.) Stoici voluerunt pro tribus perturbationibus in animo sapientis esse *tres εὐπαθείας*, idest *tres bonas passiones*; pro cupiditate scilicet *voluptatem*, pro lætitia *gaudium*, pro metu *cautionem*. Pro tristitia vero negaverunt posse aliquid esse in animo sapientis, *duplici* ratione. *Primo* quidem, quia tristitia est de malo, quod jam accidit. Nullum autem malum existimant posse accidere sapienti. Crediderunt enim, quod sicut solum hominis bonum est virtus, bona autem corporalia nulla bona hominis sunt; ita solum inhonestum est hominis malum, quod in virtuoso esse non potest.

Sed hoc irrationabiliter dicitur. Cum enim homo sit ex anima, & corpore compositus, id quod confert ad vitam corporis conservandam, aliquod bonum hominis est; non tamen maximum, quia eo potest homo male uti: unde & malum huic bono contrarium in sapiente esse potest, & tristitiam moderatam inducere. *Præterea:* Etsi virtuosus sine gravi peccato esse possit; nullus tamen invenitur, qui absque levibus peccatis vitam ducat, secundum illud 1. Jo. 1. *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus*. *Tertio*, quia virtuosus etsi peccatum non habeat, forte quandoque habuit; & de hoc laudabiliter dolet, secundum illud 2. Co. 7. *Quæ secundum Deum est tristitia, pœnitentiam in salutem stabilem operatur*. *Quarto*, quia potest etiam dolere laudabiliter de peccato alterius. Unde eo modo, quo virtus moralis compatitur alias passiones ratione moderatas, compatitur etiam tristitiam.

Secundo movebantur ex hoc, quod tristitia est de præsenti malo, timor autem de malo futuro; sicut delectatio de bono præsenti, desiderium vero de bono futuro. Potest autem hoc ad virtutem pertinere, quod aliquis bono habito fruatur, vel non habitum habere desideret, vel quod etiam malum futurum caveat: Sed quod malo præsenti animus hominis substernatur, (quod fit per tristitiam) omnino videtur contrarium rationi. unde cum virtute esse non potest.

Sed hoc irrationabiliter dicitur. Est enim aliquod ma-

malum, quod potest esse virtuoso præsens, ut dictum est: (*ar. præc.*) Quod quidem malum ratio detestatur: Unde appetitus sensitivus in hoc sequitur detestationem rationis, quod de hujusmodi malo tristatur, moderate tamen secundum rationis judicium. Hoc autem pertinet ad virtutem, ut appetitus sensitivus rationi conformetur, ut dictum est. (*ar.* 1. *&* 2. *hu. q.*) Unde ad virtutem pertinet, quod tristetur moderate, in quibus tristandum est, sicut etiam Philos. dicit in 2. Ethic. (*cap.* 6. *&* 7. *to.* 5.) Et hoc etiam utile est ad fugiendum mala. Sicut enim bona propter delectationem promptius quæruntur; ita mala propter tristitiam fortius fugiuntur.

Sic igitur dicendum est, quod ***tristitia de his, quæ conveniunt virtuti, non potest simul esse cum virtute;*** quia virtus in propriis delectatur: ***sed de his, quæ quocunque modo repugnant virtuti, virtus moderate tristatur.***

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate habetur, quod de sapientia sapiens non tristetur: tristatur tamen de his, quæ sunt impeditiva sapientiæ. Et ideo in beatis, in quibus nullum impedimentum sapientiæ esse potest, tristitia locum non habet.

Ad secundum dicendum, quod tristitia impedit operationem, de qua tristamur: sed adjuvat ad ea promptius exequenda, per quæ tristitia fugitur.

Ad tertium dicendum, quod tristitia immoderata, est animæ ægritudo; tristitia autem moderata ad bonam habitudinem animæ pertinet secundum statum præsentis vitæ.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito insinuatum esse a scripturis, quod virtus potest simul esse cum tristitia. Ut *Matth.* 26. secundum quod applicatur in *arg. cont.* Item Ro. 9. ***Tristitia est mihi magna, & continuus dolor cordi meo.*** Et tamen Apostol. habebat virtutes morales: cum haberet gratiam Dei, secundum illud 1. Cor. 15. ***gratia ejus semper in me manet***, quæ gratia trahit secum omnes virtutes, *q.* 65. *a.* 3. *&* *q.* 110. *a.* 3. Valent etiam ad hunc locum dicta in *ar.* 3. *append.* ***Secundo*** vides: quomodo, &c.

ARTICULUS IV. 315

Utrum omnis virtus moralis sit circa passiones.

Inf. q. 60. ar. 4. corp.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod omnis virtus moralis sit circa passiones. Dicit enim Philos. in 2. Eth. (*cap.* 3. *to.* 5.) quod *circa voluptates, & tristitias est moralis virtus*: Sed delectatio, & tristitia sunt passiones, ut supra dictum est. (*q.* 31. *ar.* 1. *&* *q.* 35. *ar.* 1.) Ergo omnis virtus moralis est circa passiones.

2. Præterea. Rationale per participationem est subjectum moralium virtutum, ut dicitur in 1. Eth. (*cap. ult. to.* 5.) Sed hujusmodi pars animæ est, in qua sunt passiones, ut supra dictum est. (*q.* 22. *ar.* 3.) Ergo omnis virtus moralis est circa passiones.

3. Præterea. In omni virtute morali est invenire aliquam passionem. Aut ergo omnes sunt circa passiones, aut nulla: Sed aliquæ sunt circa passiones; ut fortitudo, & temperantia, ut dicitur in 3. Eth. (*c.* 6. *&* 10. *to.* 5.) Ergo omnes virtutes morales sunt circa passiones.

Sed Contra est, quod justitia, quæ est virtus moralis, non est circa passiones, ut dicitur in 5. Eth. (*ex cap.* 1. 2. 3. *&* 4. *to.* 5.)

Respondeo dicendum, quod virtus moralis perficit appetitivam partem animæ, ordinando ipsam in bonum rationis. Est autem rationis bonum id, quod est secundum rationem moderatum, seu ordinatum. Unde circa omne id, quod contingit ratione ordinari, & moderari, contingit esse virtutem moralem. Ratio autem ordinat non solum passiones appetitus sensitivi, sed etiam ordinat operationes appetitus intellectivi, qui est voluntas, quæ non est subjectum passionis, ut supra dictum est. (*quæst.* 22. *ar.* 3.)

Et ideo *non omnis virtus moralis est circa passiones, sed quædam circa passiones, quædam circa operationes.*

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis virtus moralis est circa delectationes, & tristitias, sicut circa propriam materiam, sed sicut circa aliquid consequens proprium actum. Omnis enim virtuosus delectatur in actu virtutis, & tristatur in contrario. Unde Philos. post præmissa verba (*loc. cit. in arg.*) subdit, quod *si virtutes sunt circa actus, & passiones, omnem autem passionem, & omnem actum se-*

qui-

quitur delectatio, & tristitia, etiam propter hoc virtus erit circa delectationes, & tristitias, sc. sicut circa aliquid consequens.

Ad secundum dicendum, quod rationale per participationem non solum est appetitus sensitivus, qui est subjectum passionum, sed etiam voluntas, In qua non sunt passiones, ut dictum est. (*in corp. art.*)

Ad tertium dicendum, quod in quibusdam virtutibus sunt passiones, sicut propria materia, in quibusdam autem non. Unde non est eadem ratio de omnibus, ut infra ostendetur. (*qu. 60. ar. 2.*)

APPENDIX.

EX articulo habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito a scripturis, & Philosopho insinuatum; quod non omnis virtus moralis est circa passiones. A Philosopho quidem: ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod Isaias volens describere justitiam assignat operationes pro materia, circa quam ipsa versatur, dicens c. 1. *subvenite oppresso, judicate pupillo, defendite viduam*. Et infra arguens populum de injustitia dicit ibid. *Argentum tuum versum est in scoriam, vinum tuum mixtum est aqua*. Ubi patet: quod injustitiam ponit circa operationes malas; & consequenter ab oppositis, justitiam circa operationes bonas. Item de justitia Mat. 22. *Reddite, quæ sunt Cæsaris, Cæsari; & quæ sunt Dei, Deo*. Ac si per omnia hæc scripturæ dicant aperte. Justitia etiam circa operationes; & consequenter non omnis virtus moralis est circa passiones. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS V. 316

Utrum aliqua virtus moralis possit esse absque passione.

Inf. q. 60. ar. 2. corp.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod virtus moralis possit esse absque passione. Quanto enim virtus moralis est perfectior, tanto magis superat passiones. Ergo in suo perfectissimo esse est omnino absque passionibus.

2. Præterea. Tunc unumquodque est perfectum, quando est remotum a suo contrario, & ab his, quæ ad contrarium inclinant: Sed passiones inclinant ad pec-

peccatum, quod virtuti contrariatur: unde Roman. 7. nominantur *passiones peccatorum*. Ergo perfecta virtus est omnino absque passione.

3. Præterea. Secundum virtutem Deo conformamur, ut patet per Aug. in lib. de morib. Eccles. (*cap. 6. & 11. a med. to. 1.*) Sed Deus omnia operatur sine passione. Ergo virtus perfectissima est absque omni passione.

Sed Contra est, quod *nullus justus est, qui non gaudet justa operatione*, ut dicitur in 1. Eth. (*cap. 8. cir. med. to. 5.*) Sed gaudium est passio. Ergo justitia non potest esse sine passione, & multo minus aliæ vitutes.

Respondeo dicendum, quod si passiones dicamus *inordinatas affectiones*, sicut Stoici posuerunt, *sic manifestum est, quod virtus perfecta est sine passionibus*.

Si vero passiones dicamus *omnes motus appetitus sensitivi*, sic planum est, quod *virtutes morales; quæ sunt circa passiones, sicut circa propriam materiam, sine passionibus esse non possunt*. Cujus ratio est, quia secundum hoc sequeretur, quod virtus moralis faceret appetitum sensitivum omnino otiosum. Non autem ad virtutem pertinet, quod ea, quæ sunt subjecta rationi, & propriis actibus vacent; sed quod exequantur imperium rationis, proprios actus agendo. Unde sicut virtus membra corporis ordinat ad actus exteriores debitos, ita appetitum sensitivum ad motus proprios ordinatos.

Virtutes autem morales, quæ non sunt circa passiones, sed circa operationes, possunt esse sine passionibus: Et hujusmodi virtus est justitia; quia per eam applicatur voluntas ad proprium actum, qui non est passio. Sed tamen ad actum justitiæ sequitur gaudium, ad minus in voluntate, quod non est passio: Et si hoc gaudium multiplicetur per justitiæ perfectionem, fiet gaudii redundantia usque ad appetitum sensitivum; secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum, ut supra dictum est: (*q. 17. art. 7. & quæst. 24. ar. 3.*) Et sic per redundantiam hujusmodi, quanto magis fuerit perfecta, tanto magis passionem causat.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus passiones inordinatas superat, moderatas autem producit.

Ad secundum dicendum, quod passiones inordinatæ inducunt ad peccandum, non autem si sint moderatæ.

Ad tertium dicendum, quod bonum in unoquoque con-

consideratur secundum conditionem suæ naturæ. In Deo autem, & Angelis non est appetitus sensitivus, sicut in homine. Et ideo bona operatio Dei, & Angeli est omnino sine passione, sicut & sine corpore: bona autem operatio hominis est cum passione, sicut & cum corporis ministerio.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito fuisse a scripturis, & Phil. insinuatum, quod virtus moralis non est sine passione. A Philos. quidem, ut *in arg. contr.* A scripturis vero, ut per hoc, quod dicitur ps. 70. *Exultabunt labia mea, cum cantavero tibi, & anima mea, quam redemisti.* Item ps. 83. *Cor meum, & caro mea exultaverunt in Deum vivum.* Item ps. 118. *Quam dulci a faucibus meis eloquia tua, super mel ori meo.* Item per ly *David percutiebat in organis armigatis, & saltabat totis viribus ante Dominum*, 2. Reg. 6. His enim omnibus, ut quilibet sapiens cognoscere potest, scripturæ, si scholasticam linguam sonent, dicunt: virtus moralis passionem comitem habet. *Secundo* vides: quomodo, &c.

QUÆSTIO LX.

De distinctione virtutum moralium ab invicem, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de distinctione virtutum moralium abinvicem.

Et circa hoc quæruntur quinque.

Primo. Utrum sit tantum una virtus moralis.
Secundo. Utrum distinguantur virtutes morales, quæ sunt circa operationes, ab his quæ sunt circa passiones.
Tertio. Utrum circa operationes sit una tantum moralis virtus.
Quarto. Utrum circa diversas passiones sint diversæ morales virtutes.
Quinto. Utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa objecta passionum.

AR-

ARTICULUS I. 317

Utrum ſit una tantum virtus moralis .

3. *d*. 35. *q*. 1. *ar*. 1. *q*. 1.

AD Primum ſic proceditur . Videtur , quod ſit una tantum moralis virtus . Sicut enim in actibus moralibus directio pertinet ad rationem , quæ eſt ſubjectum intellectualium virtutum ; ita inclinatio pertinet ad vim appetitivam, quæ eſt ſubjectum moralium virtutum : Sed una eſt intellectualis virtus dirigens in omnibus moralibus actibus , ſcilicet prudentia. Ergo etiam una tantum eſt moralis virtus inclinans in omnibus moralibus actibus.

2. Præterea. Habitus non diſtinguuntur ſecundum materialia objecta , ſed ſecundum formales rationes objectorum: Formalis autem ratio boni , ad quod ordinatur virtus moralis , eſt una , ſcilicet modus rationis. Ergo videtur, quod ſit una tantum moralis virtus.

3. Præterea. Moralia recipiunt ſpeciem a fine, ut ſupra dictum eſt ; (*q*. 1. *ar*. 3. & 5.) Sed finis omnium virtutum moralium communis eſt unus , ſcilicet felicitas ; proprii autem , & propinqui ſunt infiniti : Non ſunt autem infinitæ virtutes morales. Ergo videtur, quod ſit una tantum.

Sed Contra eſt , quod unus habitus non poteſt eſſe in diverſis potentiis , ut ſupra dictum eſt : (*q*. 56. *ar*. 2.) Sed ſubjectum virtutum moralium eſt pars appetitiva animæ , quæ per diverſas potentias diſtinguitur, ut in 1. dictum eſt. (*q*. 81. *a*. 2.) Ergo non poteſt eſſe una tantum virtus moralis.

Reſpondeo dicendum , quod , ſicut ſupra dictum eſt, (*q*. 58. *a*. 2.) virtutes morales ſunt habitus quidam appetitivæ partis . Habitus autem ſpecie differunt ſecundum ſpeciales differentias objectorum, ut ſupra dictum eſt. (*q*. 54. *a*. 2.) Species autem objecti appetibilis , ſicut & cujuslibet rei , attenditur ſecundum formam ſpecificam , quæ eſt ab agente . Eſt autem conſiderandum, quod materia patientis ſe habet ad agens *dupliciter*. *Quandoque* enim recipit formam agentis ſecundum eandem rationem, prout eſt in agente ; ſicut eſt in omnibus agentibus univocis: Et ſic neceſſe eſt , quod ſi agens eſt unum ſpecie, materia recipiat formam unius ſpeciei, ſicut ab igne non generatur univoce niſi aliquod exiſtens in ſpecie ignis. *Aliquando* vero materia recipit for-

mam

mam ab agente non fecundum eandem rationem, prout eft in agente: ficut patet in generantibus non univocis; ut animal generatur a Sole: Et tunc formæ receptæ in materia ab eodem agente non funt unius fpeciei, fed diverfificantur fecundum diverfam proportionem materiæ ad recipiendum influxum agentis: ficut videmus, quod ab una actione folis generantur per putrefactionem animalia diverfarum fpecierum, fecundum diverfam proportionem materiæ.

Manifeftum eft autem, quod in moralibus ratio eft ficut imperans, & movens; vis autem appetitiva ficut imperata, & mota: Non autem appetitus recipit impreffionem rationis quafi univoce; quia non fit rationale per effentiam, fed per participationem, ut dicitur in 1. Ethic. (*cap. ult. to.* 5.) Unde appetibilia fecundum motionem rationis conftituuntur in diverfis fpeciebus, fecundum quod diverfimode fe habent ad rationem. Et ita *fequitur, quod virtutes morales fint diverfæ fecundum fpeciem, & non una tantum.*

Ad primum ergo dicendum, quod objectum rationis eft *verum:* Eft autem eadem ratio *veri* in omnibus moralibus, quæ funt contingentia agibilia; Unde eft una fola virtus in eis dirigens, fc. prudentia. Objectum autem appetitivæ virtutis eft bonum appetibile, cujus eft diverfa ratio fecundum diverfam habitudinem ad rationem dirigentem.

Ad fecundum dicendum, quod illud formale eft unum genere propter unitatem agentis, fed diverfificatur fpecie propter diverfas habitudines recipientium, ut fupra dictum eft. (*in corp.*)

Ad tertium dicendum, quod moralia non habent fpeciem a fine ultimo, fed a finibus proximis; qui quidem etfi infiniti fint numero, non tamen infiniti funt fpecie.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo:* quomodo per rationem oftendas, merito infinuatum fuiffe a fcripturis, & Ecclefia, quod virtus moralis non eft una tantum. Ut Coloffen. 1. *In omni virtute confortati.* Non enim diceret ly *omni*, fi una tantum effet virtus moralis. De tali enim virtute loquitur: cum eam in textu illo condiftinguat virtuti intellectuali, fcil. fcientiæ, & intellectui fpiritali. Item ab Ecclefia per hoc, quod de *martyribus, virginibus, confefforibus*, celebrat, tamquam de diverfis. In *primis* enim

enim fortitudinem, in *secundis* continentiam, in *tertiis* pietatem, tamquam virtutes specie distinctas principaliter admiratur. Quanti autem valeat consuetudo Ecclesiæ, & consequenter argumentari ex illa, vide 2. 2. *q.* 110. *art.* 2. *cor.* *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS II. 318

Utrum virtutes morales, quæ sunt circa operationes, distinguantur ab his, quæ sunt circa passiones.

ver. q. 1. *a.* 13. *corp.*

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod virtutes morales non distinguantur ab invicem per hoc, quod quædam sunt circa operationes, quædam circa passiones, Dicit enim Philos. in 2. Ethic. (*c.* 3. *tom.* 5.) quod *virtus moralis est circa delectationes, & tristitias optimorum operativa*: Sed voluptates, & tristitiæ sunt passiones quædam, ut supra dictum est. (*q.* 31. *a.* 1. & *q.* 35. *a.* 1.) Ergo eadem virtus, quæ est circa passiones, est etiam circa operationes, utpote operativa existens.

2. Præterea. Passiones sunt principia exteriorum operationum. Si ergo aliquæ virtutes rectificant passiones, oportet, quod etiam per consequens rectificent operationes. Eædem ergo virtutes morales sunt circa passiones, & operationes.

3. Præterea. Ad omnem operationem exteriorem movetur appetitus sensitivus bene, vel male: sed motus appetitus sensitivi sunt passiones. Ergo eædem virtutes, quæ sunt circa operationes, sunt circa passiones.

Sed Contra est, quod Philos. (*l.* 2. *Et. c.* 3. & 7. & *lib.* 5. *in* 4. *priorib. cap. to.* 5.) ponit justitiam circa operationes: temperantiam autem, & fortitudinem, & mansuetudinem circa passiones quasdam.

Respondeo dicendum, quod operatio, & passio *dupliciter* potest comparari ad virtutem. *Uno modo* sicut effectus: Et *hoc modo omnis moralis virtus habet aliquas operationes bonas, quarum est productiva, & delectationem aliquam, vel tristitiam, quæ sunt passiones*, ut supra dictum est (*quæst.* 59. *art.* 4. *ad* 1.)

Alio modo potest comparari operatio ad virtutem moralem, sicut materia, circa quam est: Et *secundum*

dum hoc oportet alias esse virtutes morales circa operationes, & alias circa passiones.

Cujus ratio est, quia *bonum*, & *malum* in quibusdam operationibus attenditur secundum seipsas, qualitercunque homo afficiatur ad eas; inquantum scilicet bonum in eis, & malum accipitur secundum rationem commensurationis ad alterum. Et in talibus oportet quod sit aliqua virtus directiva operationum secundum seipsas; sicut sunt emptio, & venditio, & hujusmodi operationes, in quibus attenditur ratio debiti, vel indebiti ad alterum. & propter hoc justitia, & partes ejus proprie sunt circa operationes, sicut circa propriam materiam. In quibusdam vero operationibus bonum, & malum attenditur solum secundum commensurationem ad operantem. Ideo oportet in his bonum, & malum considerari, secundum quod homo bene, vel male afficitur, circa hujusmodi. & propter hoc oportet, quod virtutes in talibus sint principaliter circa interiores affectiones, quæ dicuntur animæ passiones; sicut patet de temperantia, fortitudine, & aliis hujusmodi. Contingit autem, quod in operationibus, quæ sunt ad alterum, prætermittatur bonum virtutis propter inordinatam animi passionem. Et tunc, inquantum corrumpitur commensuratio exterioris operationis, est corruptio justitiæ: inquantum autem corrumpitur commensuratio interiorum passionum, est corruptio alicujus alterius virtutis. Sicut cum propter iram aliquis alium percutit, in ipsa percussione indebita corrumpitur justitia: in immoderantia vero iræ corrumpitur mansuetudo. Et idem patet in aliis.

Et per hoc patet responsio ad Objecta. Nam *prima* ratio procedit de operatione, secundum quod est effectus virtutis. Aliæ *duæ* rationes procedunt ex hoc, quod ad idem concurrunt operatio, & passio: Sed in quibusdam virtus est principaliter circa operationem, in quibusdam circa passionem, ratione prædicta. (*in corp.*)

APPENDIX.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas merito insinuatum fuisse a scripturis, & Philos. quod virtutes, quæ sunt circa operationes, sunt aliæ ab illis virtutibus, quæ sunt circa passiones. A Philos. quidem, ut *in arg. contr.* A scripturis autem per hoc, quod de justitia servanda sic præcipitur Lev. 19. *Statera justa, & æqua*

qua sint pondera, *justus modius*. Et Deut. 25. *Non habebis in sacculo diversa pondera*, *majus*, *& minus*. De continentia vero, & hujusmodi mandatur Eccl. 18. *Post concupiscentias tuas non eas*. His enim dictis Lev. & Deut. monstratur, quod justitia est circa operationes exteriores, in quibus habetur ratio de ponderibus, statera, modio: & quod continentia, &c. est circa passiones; puta castitas circa concupiscentias venereorum, mansuetudo circa concupiscentias vindictæ, humilitas circa concupiscentias excellentiæ refrænandas. Consequenter ergo per hoc distingui illas ibi subindicatur, quod sunt circa diversas materias scil. vel operum, vel affectionum. *Secundo* vides, &c.

ARTICULUS III. 319

Utrum circa operationes sit tantum una virtus moralis.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod sit una tantum virtus moralis circa operationes. Rectitudo enim omnium operationum exteriorum videtur ad justitiam pertinere: Sed justitia est una virtus. Ergo una sola virtus est circa operationes.

2. Præterea. Operationes maxime differentes esse videntur, quæ ordinantur ad bonum unius, & quæ ordinantur ad bonum multitudinis: Sed ista diversitas non diversificat virtutes morales. dicit enim Philos. in 5. Ethicor. (*cap.* 1. *circa fi. to.* 5.) quod *justitia legalis*, *quæ ordinat actus hominum ad commune bonum*, *non est aliud a virtute*, *quæ ordinat actus hominis ad unum tantum*, *nisi secundum rationem*. Ergo diversitas operationum non causat diversitatem virtutum moralium.

3. Præterea. Si sunt diversæ virtutes morales circa diversas operationes, oporteret quod secundum diversitatem operationum esset diversitas virtutum moralium: Sed hoc patet esse falsum: nam ad justitiam pertinet in diversis generibus commutationum rectitudinem statuere, & etiam in distributionibus, ut patet in 5. Ethicor. (*cap.* 2. *a med. to.* 5.) Non ergo diversæ virtutes sunt diversarum operationum.

Sed Contra est, quod religio est alia virtus a pietate, quarum tamen utraque est circa operationes quasdam.

Respondeo dicendum, quod *omnes virtutes morales*,

les, quæ sunt circa operationes, conveniunt in quadam generali ratione justitiæ, quæ attenditur secundum debitum ad alterum: distinguuntur autem secundum diversas speciales rationes.

Cujus ratio est, quia in operationibus exterioribus ordo rationis instituitur, sicut dictum est, (*ar. præc.*) non secundum proportionem ad affectionem hominis, sed secundum ipsam convenientiam rei in seipsa; secundum quam convenientiam accipitur ratio debiti, ex quo constituitur ratio justitiæ. Ad justitiam enim pertinere videtur, ut quis debitum reddat. Unde omnes hujusmodi virtutes, quæ sunt circa operationes, habent aliquo modo rationem justitiæ. Sed debitum non est unius rationis in omnibus. aliter enim debetur aliquid æquali, aliter superiori, aliter minori; & aliter ex pacto, vel ex promisso, vel ex beneficio suscepto. Et secundum has diversas rationes debiti sumuntur diversæ virtutes: Puta, *Religio est, per quam redditur debitum Deo: Pietas est, per quam redditur debitum parentibus, vel patriæ: Gratia est, per quam redditur debitum benefactoribus*: Et sic de aliis.

Ad primum ergo dicendum, quod justitia proprie dicta est una specialis virtus, quæ attendit perfectam rationem debiti, quod secundum æquivalentiam potest restitui: Dicitur tamen & ampliato nomine *justitia* secundum quamcunque debiti redditionem: Et sic non est una specialis virtus.

Ad secundum dicendum, quod justitia, quæ intendit bonum commune, est alia virtus a justitia, quæ ordinatur ad bonum privatum alicujus. Unde & jus commune distinguitur a jure privato. Et Tullius ponit (*l. 2. de Invent. aliquant. ante fi.*) unam specialem virtutem *pietatem*, quæ ordinat ad bonum patriæ. Sed justitia ordinans hominem ad bonum commune est generalis per imperium; quia omnes actus virtutum ordinat ad finem suum, scilicet ad bonum commune. Virtus autem, secundum quod a tali justitia imperatur, etiam *justitiæ* nomen accipit. Et sic virtus a justitia regali non differt, nisi ratione: sicut sola ratione differt virtus operans secundum seipsam, & virtus operans ad imperium alterius.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus operationibus ad justitiam specialem pertinentibus est eadem ratio debiti: & ideo est eadem virtus justitiæ, præcipue quantum ad commutationes. forte enim distributiva est alterius speciei a commutativa. Sed de hoc infra quæretur. (*2. 2. q. 61. ar. 1.*)

APPENDIX.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, & in sensu recto intelligas, merito esse a scripturis insinuatum, quod diversæ virtutes sunt circa diversas operationes. Ut per hoc, quod dicitur 2. Reg. 16. *Hæc gratia tua ad amicum tuum?* Hoc enim dicitur ipsi Chusi ab Absalon volente, quasi subsannando, innuere, quod ipse Chusi debuerat sequi amicum suum Davidem; & per operationes suas, prout poterat, succurrere illi. *Gratia*, inquit, *tua*, idest gratitudo versus amicum tuum requirebat sic, idest, tales operationes tuas in favorem illius. Item per dictum Jacobi cap. 1. *Religio immaculata hæc est, visitare pupillos, & viduas in tribulatione eorum, & immaculatum se custodire ab hoc seculo.* Patet enim hic, quod religio est circa operationes istas. Cum igitur gratitudo sit virtus, 2. 2. *q.* 106. *a.* 1. & religio sit alia virtus, 2. 2. *q.* 81. *a.* 1. 2. 3. utraque vero istarum sit circa operationes, patet: quod scripturæ per prædicta scholasticis perspicacibus monstrarunt, de mente sua esse, quod circa operationes non est tantum una virtus moralis. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, & confirmetur.

ARTICULUS IV. 320

Utrum circa diversas passiones diversæ sint virtutes morales.

Inf. ar. 1. *co.*

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod circa diversas passiones non sint diversæ virtutes morales. Eorum enim, quæ conveniunt in principio, & fine, unus est habitus; sicut patet maxime in scientiis: Sed omnium passionum unum est principium, scilicet amor; & omnes ad eundem finem terminantur, scilicet delectationem, vel tristitiam, ut supra habitum est. (*q.* 25. *ar.* 1. & 2.) Ergo circa omnes passiones est una tantum moralis virtus.

2. Præterea. Si circa diversas passiones essent diversæ virtutes morales, sequeretur, quod tot essent virtutes morales, quot passiones: Sed hoc patet esse falsum: quia circa oppositas passiones est una & eadem virtus moralis; sicut fortitudo circa timores, & au-

& audacias: temperantia circa delectationes, & tristitias. Non ergo oportet, ut circa diversas passiones † *al. operationes* † sint diversæ virtutes morales.

3. Præterea. Amor, concupiscentia, & delectatio sunt passiones specie differentes, ut supra habitum est: (*q.* 23. *a.* 4.) Sed circa omnes has est una virtus, sc. temperantia. Ergo virtutes morales non sunt diversæ circa diversas passiones.

Sed Contra est, quod fortitudo est circa timores, & audacias; temperantia circa concupiscentias; mansuetudo circa iras, ut dicitur in 3. Eth. (*cap.* 6. & 10.) & in 4. (*cap.* 5. *to.* 5.)

Respondeo dicendum, quod non potest dici, quod circa omnes passiones sit una sola virtus moralis. Sunt enim quædam passiones ad diversas potentias pertinentes. aliæ namque pertinent ad irascibilem, aliæ ad concupiscibilem, ut supra dictum est. (*q.* 23. *ar.* 1.)

Nec tamen oportet, quod omnis diversitas passionum sufficiat ad virtutes morales diversificandas. *Primo* quidem, quia quædam passiones sunt, quæ sibi opponuntur secundum contrarietatem, sicut gaudium, & tristitia; timor, & audacia, & alia hujusmodi. Et circa hujusmodi passiones sic oppositas oportet esse unam & eandem virtutem. Cum enim virtus moralis in quadam medietate consistat, medium in contrariis passionibus secundum eandem rationem instituitur: sicut & in naturalibus idem est medium inter contraria, ut inter album, & nigrum. *Secundo*, quia diversæ passiones inveniuntur secundum eundem modum rationi repugnantes; puta secundum impulsum ad id, quod est contra rationem vel secundum retractionem ab eo, quod est secundum rationem. Et ideo diversæ passiones concupiscibilis non pertinent ad diversas virtutes morales, quia earum motus secundum quendam ordinem se invicem consequuntur, utpote ad idem ordinati, scilicet ad consequendum bonum, vel fugiendum malum: sicut ex amore procedit concupiscentia, & ex concupiscentia pervenitur ad delectationem. Et eadem ratio est de oppositis: quia ex odio sequitur fuga, vel abominatio, quæ perducit ad tristitiam. Sed passiones irascibilis non sunt unius ordinis, sed ad diversa ordinantur. Nam *audacia*, & *timor* ordinantur ad aliquod magnum periculum: *spes* & *desperatio* ad aliquod bonum arduum: *ira* autem ad superandum aliquod contrarium, quod nocumentum intulit.

Et ideo *circa has passiones diversæ virtutes ordinantur : utpote* temperantia *circa passiones concupiscibilis* : fortitudo *circa timores , & audacias* : magnanimitas *circa spem , & desperationem* : mansuetudo *circa iras*.

Ad primum ergo dicendum , quod omnes passiones conveniunt in uno principio , & fine communi , non autem in uno proprio principio , seu fine : unde hoc non sufficit ad unitatem virtutis moralis.

Ad secundum dicendum, quod sicut in naturalibus idem est principium , quo receditur ab uno principio , & acceditur ad aliud , & in rationalibus est eadem ratio contrariorum : ita etiam virtus moralis , quæ in modum naturæ rationi consentit , est eadem contrariarum passionum.

Ad tertium dicendum , quod illæ tres passiones ad idem objectum ordinantur secundum quendam ordinem , ut dictum est . (*in cor. ar.*) & ideo ad eandem virtutem moralem pertinent.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas , merito a scripturis, & Philosopho insinuatum fuisse , quod circa diversas passiones sint diversæ virtutes morales . A Philos. quidem , ut *in arg. contr.* A scripturis autem per dictum 2. Mach. 13. *Dato signo juvenibus fortissimis , nocte aggressus aulam regiam in castris interfecit viros quatuordecim millia , & maximum elephantorum cum his , qui suppositi fuerant*. Item per dictum 2. Tim. 2. *Servum Dei non oportet litigare , sed mansuetum esse* . Item per dictum 1. Reg. 21. *Si de mulierib. agitur , continuimus nos ab heri , & nudiustertius*. Patet enim consideranti , quod ex auctoritate Machab. virtus moralis hæc , scilicet , fortitudo poni denotatur circa passiones irascibilis has , scilicet timores , & audacias : & quod ex auctoritate Apostoli virtus moralis hæc , scilicet mansuetudo fore significatur circa passionem irascibilis hanc , scilicet, iram, qua fit litigium , & quod ex auctoritate Regum virtus moralis hæc , scilicet , continentia , seu temperantia collocanda est circa passiones concupiscibilis has , scilicet concupiscentias venereorum . Per illa ergo dicta simul collecta scripturæ, tamquam scholastice in proposito loquentes , dixerunt ; Circa passiones diversas diversæ virtutes morales ponendæ sunt. *Secundo* vides: quomodo ex

iis

iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS V. 321

Utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa objecta passionum.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod virtutes morales non distinguantur secundum objecta passionum. Sicut enim sunt objecta passionum, ita sunt objecta operationum. Sed virtutes morales, quæ sunt circa operationes, non distinguuntur secundum objecta operationum: ad eandem enim virtutem justitiæ pertinet emere, vel vendere domum & equum. Ergo etiam nec virtutes morales, quæ sunt circa passiones, diversificantur per objecta passionum.

2. Præterea. Passiones sunt quidam actus, vel motus appetitus sensitivi: Sed major diversitas requiritur ad diversitatem habituum, quam ad diversitatem actuum. Diversa igitur objecta, quæ non diversificant speciem passionis, non diversificabunt speciem virtutis moralis; ita sc. quod de omnibus delectationibus erit una virtus moralis: Et similiter est de aliis.

3. Præterea. *Magis*, & *minus* non diversificant speciem: Sed diversa delectabilia non differunt nisi secundum *magis*, & *minus*. Ergo omnia delectabilia pertinent ad unam speciem virtutis: & eadem ratione omnia terribilia: & similiter de aliis. Non ergo virtus moralis distinguitur secundum objecta passionum.

4. Præterea. Sicut virtus est operativa boni, ita est impeditiva mali: Sed circa concupiscentias bonorum sunt diversæ virtutes; sicut *temperantia* circa concupiscentias delectationum tactus, *eutrapelia* circa delectationes ludi. Ergo etiam circa timores malorum debent esse diversæ virtutes.

Sed Contra est, quod *castitas* est circa delectabilia venereorum, *abstinentia* vero est circa delectabilia ciborum, & *eutrapelia* circa delectabilia ludorum.

Respondeo dicendum, quod perfectio virtutis ex ratione dependet; perfectio autem passionis ex ipso appetitu sensitivo. Unde oportet, quod virtutes diversificentur secundum ordinem ad rationem; passiones autem secundum ordinem ad appetitum. *Objecta* igitur *passionum*, *secundum quod diversimode*

ordinantur ad appetitum sensitivum, causant diversas passionum species: secundum vero quod comparantur ad rationem, causant diversas species virtutum. Non est autem idem motus rationis, & appetitus sensitivi. Unde nihil prohibet, aliquam differentiam objectorum causare diversitatem passionum, quæ non causat diversitatem virtutum; sicut quando una virtus est circa multas passiones, ut dictum est; (*ar. præc.*) & aliquam etiam differentiam objectorum causare diversitatem virtutum, quæ non causat diversitatem passionum; cum circa unam passionem, puta delectationem, diversæ virtutes ordinentur. Et quia diversæ passiones ad diversas potentias pertinentes semper pertinent ad diversas virtutes, ut dictum est, (*ar. præc.*) ideo *diversitas objectorum, quæ respicit diversitatem potentiarum, semper diversificat species virtutum*: puta quod aliquid sit bonum absolute, & aliquid sit bonum cum aliqua arduitate.

Et quia ordine quodam ratio inferiores † *al. interiores.* † hominis partes regit, & etiam se ad exteriora extendit, ideo etiam *secundum quod unum objectum passionis apprehenditur sensu, vel imaginatione, aut etiam ratione, & secundum etiam quod pertinet ad animam, corpus, vel exteriores res*, diversam habitudinem habet ad rationem. & per consequens *natum est diversificare virtutes*. Bonum igitur hominis, quod est objectum amoris, concupiscentiæ, & delectationis, potest accipi vel ad sensum corporis pertinens, vel ad interiorem animæ apprehensionem: & hoc sive ordinetur ad bonum hominis in seipso, vel quantum ad corpus; vel quantum ad animam; sive ordinetur ad bonum hominis in ordine ad alios. Et omnis talis diversitas propter diversum ordinem ad rationem diversificat virtutem.

Sic igitur si consideretur aliquod bonum, si quidem sit per sensum tactus apprehensum, & ad consistentiam humanæ vitæ pertinens, in individuo, vel in specie (sicut sunt delectabilia ciborum, & venereorum) erit pertinens ad virtutem *temperantiæ*. Delectationes autem aliorum sensuum, cum non sint vehementes, non præstant aliquam difficultatem rationi. Et ideo circa eas non ponitur aliqua virtus, quæ est circa difficile, sicut & ars, ut dicitur in 2. Ethicorum. (*cap. 3. ad fi. to. 5.*) Bonum autem non sensu, sed interiori virtute apprehensum, ad ipsum hominem pertinens secundum seipsum, est sicut pecunia, & honor; quorum pecunia ordinabilis

bilis est de se ad bonum corporis, honor autem consistit in apprehensione animæ. Et hæc quidem bona considerari possunt, *vel* absolute, secundum quod pertinent ad concupiscibilem, *vel* cum arduitate quadam, secundum quod pertinent ad irascibilem. Quæ quidem distinctio non habet locum in bonis, quæ delectant tactum: quia hujusmodi sunt quædam infima, & competunt homini, secundum quod convenit cum brutis. Circa bonum igitur pecuniæ absolute sumptum, secundum quod est objectum concupiscentiæ, vel delectationis, aut amoris, est *Liberalitas:* Circa bonum autem hujusmodi cum arduitate sumptum, secundum, quod est objectum spei, est *Magnificentia*: Circa bonum vero, quod est honor, si quidem sit absolute sumptum, secundum quod est objectum amoris, sic est quædam virtus, quæ vocatur *Philotimia*, idest *amor honoris*: si vero cum arduitate consideretur, secundum quod est objectum spei, sic est *Magnanimitas*. Unde *Liberalitas*, & *Philotimia* videntur esse in concupiscibili: *Magnificentia* vero, & *Magnanimitas* in irascibili. Bonum vero hominis in ordine ad alium non videtur arduitatem habere; sed accipitur ut absolute sumptum, prout est objectum passionum concupiscibilis: Quod quidem bonum potest esse alicui delectabile, secundum quod præbet se alteri; vel in his, quæ serio fiunt, idest in actionibus per rationem ordinatis ad debitum finem; *vel* in his, quæ fiunt ludo, idest in actionibus ordinatis ad delectationem tantum, quæ non eodem modo se habent ad rationem, sicut prima. In seriis autem se exhibet aliquis alteri *dupliciter*. *Uno modo* ut delectabilem decentibus verbis, & factis: Et hoc pertinet ad quandam virtutem, quam Arist. (*lib.* 2. *cap.* 7. *cir. med. tom.* 5. *ex sensu D. Tho.*) nominat *Amicitiam*, & potest dici *Affabilitas*. *Alio modo* præbet se aliquis alteri ut manifestum per dicta, & facta: Et hoc pertinet ad aliam virtutem, quam nominat *Veritatem*. (*lib.* 4. *Eth. cap.* 7.) Manifestatio enim propinquius acccedit ad rationem, quam delectatio, & seria, quam jocosa. Unde & circa delectationes ludorum est alia virtus, quam Philos. (*l.* 4. *Eth. cap.* 8. *to.* 5.) *Eutrapeliam* nominat. Sic igitur patet, quod secundum Arist. sunt decem *virtutes morales circa passiones*: scilicet, *fortitudo*, *temperantia*, *liberalitas*, *magnificentia*, *magnanimitas*, *philotimia*, *mansuetudo*, *amicitia*, *veritas*, & *eutrapelia*: & distinguuntur secundum diversas materias, vel secundum diversas passiones, vel secun-

cundum diversa objecta. Si igitur addatur *Justitia*, quæ est circa operationes, erunt omnes *undecim*.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia objecta ejusdem operationis secundum speciem eandem habitudinem habent ad rationem; non autem omnia objecta ejusdem passionis secundum speciem; quia operationes non repugnant rationi, sicut passiones.

Ad secundum dicendum, quod alia ratione diversificantur passiones, & alia virtutes, sicut dictum est. (*in corp.*)

Ad tertium dicendum, quod *magis*, & *minus* non diversificant speciem, nisi propter diversam habitudinem ad rationem.

Ad quartum dicendum, quod bonum fortius est ad movendum, quam malum; quia *malum non agit nisi virtute boni*, ut Dionys. dicit 4. cap. de div. nom. (*part. 4. lect. 21. & 22.*) Unde malum non facit difficultatem rationi, quæ requirat virtutem, nisi sit excellens; quod videtur esse unum in uno genere passionis. Unde circa iras non ponitur nisi una virtus, scilicet *Mansuetudo*: Et similiter circa audacias una sola, scilicet *Fortitudo*. Sed bonum ingerit difficultatem, quæ requirit virtutem, etiam si non sit excellens in genere talis passionis. Et ideo circa concupiscentias ponuntur diversæ virtutes morales, ut dictum est. (*in corp.*)

A P P E N D I X.

Ex articulo habes *primo:* quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas: merito a scripturis insinuatum, quod virtutes morales distinguuntur secundum objecta. Ut per dictum Judith cap. 13. *Eo, quod castitatem amaveris: & post virum tuum alterum nescieris.* Et per dictum, idest Machab. 14. *In arce, de qua*, &c. *inferebant plagam magnam castitati.* Quæ autem esset plaga hæc, explicatur sic 1. Machab. 4. *Ausus est, sub ipsa arce gymnasium constituere, & optimos quosque epheborum in lupanaribus ponere.* Item per dictum Num. 6. *A vino, & omni, quod inebriare potest, abstinebunt, acetum ex vino*, &c. *quicquid ex vinea esse potest, non comedent.* Per hoc enim, quod scriptura & in lib. Jud. ac Machab. castitatem esse circa delectabilia venereorum, & in lib. Numer. abstinentiam esse circa delectabilia ciborum, ponit; patet considerantibus: quod ideo distinguit virtutes

morales has, quia sunt circa diversa objecta; & consequenter, quod per hoc demonstrat intentum. *Secundo* vides; quomodo ex iis, &c.

QUÆSTIO LXI.

De virtutibus cardinalibus in quinque articulos divisa.

DEinde considerandum est de virtutibus cardinalibus.

Et circa hoc quæruntur quinque.

Primo. Utrum virtutes morales debeant dici cardinales, vel principales.
Secundo. De numero earum.
Tertio. Quæ sint.
Quarto. Utrum differant ab invicem.
Quinto. Utrum dividantur convenienter in virtutes politicas, & purgatorias, & purgati animi, & exemplares.

ARTICULUS I. 322

Utrum virtutes morales debeant dici cardinales, vel principales.

Inf. q. 66. a. 4. cor. Et 3. d. 33. q. 2. Et veri. q. 1. a. 12. ad 24. & qu. 5. ar. 1. ad 2. 4. & 11.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod virtutes morales non debeant dici cardinales, seu principales. *Quæ* enim *ex opposito dividuntur, sunt simul natura*, ut dicitur in Prædicamentis, (*cap. de Simul. to.* 1.) & sic unum non est altero principalius: Sed omnes virtutes ex opposito dividunt genus virtutis. Ergo nullæ earum debent dici principales.

2. Præterea. Finis principalior est his, quæ sunt ad finem: Sed virtutes theologicæ sunt circa finem, virtutes autem morales sunt circa ea, quæ sunt ad finem. Ergo virtutes morales non debent dici principales, seu cardinales, sed magis theologicæ.

3. Præterea. Principalius est, quod est per essentiam, quam quod est per participationem: Sed virtutes intellectuales pertinent ad rationale per essentiam, virtutes autem morales pertinent ad rationale per participationem, ut supra dictum est. (*q. 58. a. 2.*) Ergo virtutes morales non sunt principales, sed magis virtutes intellectuales..

Sed Contra est, quod Ambr. dicit super **Lucam**, exponens illud, *Beati pauperes spiritu*: (cap. *6.*) *Scimus, virtutes esse quatuor cardinales, scilicet temperantiam, justitiam, prudentiam, fortitudinem* Hæ autem sunt virtutes morales. Ergo virtutes morales sunt cardinales.

Respondeo dicendum, quod cum simpliciter de virtute loquimur, intelligimur loqui de virtute humana. Virtus autem humana, ut supra dictum est, (*q. 56. ar. 3.*) secundum perfectam rationem virtutis dicitur; quæ requirit rectitudinem appetitus. Hujusmodi enim virtus non solum facit facultatem bene agendi, sed ipsum etiam usum boni operis causat. Sed secundum imperfectam rationem virtutis dicitur virtus, quæ non requirit rectitudinem appetitus; quia solum facit facultatem bene agendi, non autem causat boni operis usum. Constat autem, quod perfectum est pricipalius imperfecto. Et ideo virtutes, quæ continent rectitudinem appetitus, dicuntur *principales*. Hujusmodi autem sunt virtutes morales, & inter intellectuales sola prudentia, quæ etiam quodammodo moralis est secundum materiam, ut ex supradictis patet. (*q. 57. a. 4. & q. 58. a. 3. ad 1.*)

Unde *convenienter inter virtutes morales ponuntur illæ, quæ dicuntur principales, seu cardinales.*

Ad primum ergo dicendum, quod quando genus univocum dividitur in suas species, tunc partes divisionis ex æquo se habent secundum rationem generis; licet secundum naturam rei una species sit principalior, & perfectior alia; sicut homo alijs animalibus: Sed quando est divisio alicujus analogi, quod dicitur de pluribus secundum *prius*, & *posterius*, tunc nihil prohibet unum esse principalius altero, etiam secundum communem rationem: sicut substantia principalius dicitur ens, quam accidens. Et talis est divisio virtutum in diversa genera virtutum, eo quod bonum rationis non secundum eundem ordinem invenitur in omnibus.

Ad secundum dicendum, quod virtutes theologicæ sunt supra hominem, ut supra dictum est. (*q. 58. a. 3. ad 3.*) Unde non proprie dicuntur virtutes *humanæ*, sed *superhumanæ*, vel *divinæ*.

Ad tertium dicendum, quod aliæ virtutes intellectuales a prudentia, etsi sint principaliores, quam morales, quantum ad subjectum, non tamen sunt principaliores quantum ad rationem virtutis, quæ respicit bonum, quod est objectum appetitus.

AP-

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito a scripturis, & Amb. esse insinuatum, quod convenienter virtutes morales ponuntur cardinales. A D. Amb. quidem, ut adducitur, & applicatur *in arg. con.* A scripturis autem: ut per hoc, quod dicitur Sap. 8. *Sobrietatem, & prudentiam docet, & justitiam, & virtutem: quibus nihil utilius est in vita hominibus.* Nam sic exponitur ly *sobrietatem*, idest temperantiam, ly *virtutem*, idest fortitudinem, ly *nihil*, scilicet inter virtutes humanas; unde mentionem mox facit de vita humana, dicens ly *in vita hominibus.* Ac si aperte dixerit. Inter virtutes humanas, quibus vita humana bene regitur, nihil utilius est hominibus quam temperantia, prudentia, justitia, fortitudo. Ubi nota figuratam locutionem per figuram illam scripturis familiarem, quæ minus dicit, & plus significat, quoniam his verbis ibi aperire intendit, quod inter virtutes humanas temperantia, prudentia, justitia, fortitudo sunt utiliores hominibus. Per hanc ergo scripturæ sententiam manifeste apparet intentum, scilicet quod inter virtutes humanas morales dicuntur quædam Cardinales, idest principales. Quod vero id fiat convenienter, cognosces: si videris de convenientia scripturarum 2. 2. *q.* 122. *a.* 2. *ap.* & *q.* 140. *a.* 1. *app. Secundo* vides: quomodo ex iis, &c.

ARTICULUS II. 323

Utrum sint quatuor virtutes cardinales.

Inf. q. 66. ar. 1. & 4. cor. Et 2. prol. & q. 123. ar. 11. & q. 142. a. 7. Et 3. d. 33. q. 2. a. 1. q. 3. Et veri. qu. 1. ar. 2. ad 25. & 26.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod non sint quatuor virtutes cardinales. Prudentia enim est directiva aliarum virtutum moralium ut ex supradictis patet: (*q.* 57. *ar.* 4. & 5.) Sed id, quod est directivum aliorum principalius est. Ergo prudentia sola est virtus principalis.

2. Præterea. Virtutes principales sunt aliquo modo morales. Sed ad operationes morales ordinamur per rationem practicam, & appetitum rectum, ut dicitur in 6. Ethicor. (*c.* 2. *to.* 5.) Ergo solæ duæ virtutes cardinales sunt.

3. Præterea. Inter alias etiam virtutes una est principalior altera: Sed ad hoc quod virtus dicatur principalis, non requiritur quod sit principalis respectu omnium, sed respectu quarundam. Ergo videtur, quod sint multo plures principales virtutes.

Sed Contra est, quod Gregor. dicit in 2. Moral. (*cap. 26. cir. prin.*) quod *in quatuor virtutibus tota bona operis structura consurgit*.

Respondeo dicendum, quod numerus aliquorum accipi potest aut secundum principia formalia, aut secundum subjecta. Et *utroque modo inveniuntur quatuor cardinales virtutes*.

Principium enim formale virtutis, de qua nunc loquimur, est rationis bonum. Quod quidem *dupliciter* potest considerari. *Uno modo*, secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit: & sic erit una virtus principalis, quæ dicitur *prudentia*. *Alio modo*, secundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo: & hoc vel circa operationes; & sic est *justitia*; vel circa passiones; & sic necesse est esse duas virtutes. Ordinem enim rationis necesse est ponere circa passiones, considerata repugnantia ipsarum ad rationem. Quæ quidem potest esse *dupliciter*. *Uno modo*, secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi; & sic necesse est, quod passio reprimatur: & ab hoc denominatur *temperantia*. *Alio modo* secundum quod passio retrahit ab eo, quod ratio dictat; sicut timor periculorum, vel laborum: & sic necesse est, quod homo firmetur in eo, quod est rationis, ne recedat: & ab hoc denominatur *fortitudo*.

Et similiter secundum subjecta idem numerus invenitur. *Quadruplex* enim invenitur subjectum hujus virtutis, de qua nunc loquimur: scilicet *rationale per essentiam*: quod prudentia perficit: & *rationale per participationem*: quod dividitur in *tria*, id est in *voluntatem*, quæ est subjectum justitiæ: & in *concupiscibilem*, quæ est subjectum temperantiæ; & in *irascibilem*, quæ est subjectum fortitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia est simpliciter principalior omnibus: sed aliæ ponuntur principales, unaquæque in suo genere.

Ad secundum dicendum, quod rationale per participationem dividitur in tria, ut dictum est (*in corp.*)

Ad tertium dicendum, quod omnes aliæ virtutes, quarum una est principalior alia, reducuntur ad prædictas quatuor, & quantum ad subjectum, & quantum ad rationes formales.

A P-

A P P E N D I X.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem oſtendas, merito a ſcripturis, & Gregorio inſinuatum fuiſſe, quod virtutes Cardinales ſunt quatuor. A B. Gregorio quidem: ut *in argumen. contr.* A ſcripturis vero per ly *ſobrietatem*, & cæt. *Sapien.* 8. Vide *artic. primo appendic.* Et per applicationem ad hunc locum ſatisfactus eris. Quia vero ſubauditur ibi excluſiva, ſcilicet, quod ſolum ſint quatuor, & conſequenter quod ſufficienter illæ pro principalibus numerentur: ideo de ſufficientia ſcripturarum, vide *ſecunda ſecundæ*, *quæſtione* 170. *artic. ſecundo append. Secundo* vides: quomodo ex iis bene penſatis, & applicatis doctrina præſens Angelica viciſſim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS III. 324

Utrum aliæ virtutes magis debeant dici principales, quam iſtæ.

Ar. priori, & poſt. & locis ibi nota. Et 3. *d.* 33. *qu.* 2. *ar.* 1. *qu.* 4.

AD Tertium ſic proceditur. Videtur, quod aliæ virtutes magis debeant dici principales, quam iſtæ. Id enim, quod eſt maximum in unoquoque genere, videtur eſſe principalius: Sed magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur in 4. Ethic. (*c.* 3. *a med. to.* 5.) Ergo maganimitas maxime debet dici principalis virtus.

2. Præterea. Illud, per quod aliæ virtutes firmantur, videtur eſſe maxime principalis virtus: Sed humilitas eſt hujuſmodi. dicit enim Gregor. (*Hom.* 7. *in Evang. in fi.*) quod *qui cæteras virtutes ſine humilitate congregat, quaſi paleas in ventum portat*. Ergo humilitas videtur eſſe maxime principalis.

3. Præterea. Illud videtur eſſe maxime principale, quod eſt perfectiſſimum: Sed hoc pertinet ad patientiam, ſecundum illud Jacobi 1. *Patientia opus perfectum habet*. Ergo patientia debet poni principalis.

Sed Contra eſt, quod Tullius in ſua Rhetorica (*l.* 2. *de invent. aliquant. ante fin.*) ad has quatuor omnes alias reducit.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt,

eſt, (*ar. præc.*) hujuſmodi quatuor virtutes cardinales accipiuntur ſecundum quatuor formales rationes virtutis, de qua loquimur: Quæ quidem in aliquibus actibus, vel paſſionibus principaliter inveniuntur: Sicut bonum conſiſtens in conſideratione rationis principaliter invenitur in ipſo rationis imperio, non autem in conſilio, neque in judicio, ut ſupra dictum eſt. (*q.* 57. *ex a.* 1. 2. *&* 5.) Similiter autem bonum rationis, prout ponitur in operationibus ſecundum rationem recti, & debiti, principaliter invenitur in commutationibus, vel diſtributionibus, quæ ſunt ad alterum cum æqualitate. Bonum autem refrænandi paſſiones principaliter invenitur in paſſionibus, quas maxime difficile eſt reprimere, ſcilicet in delectationibus tactus. Bonum autem firmitatis ad ſtandum in bono rationis contra impetum paſſionum præcipue invenitur in periculis mortis, contra quæ difficillimum eſt ſtare.

Sic igitur prædictas quatuor virtutes *dupliciter* conſiderare poſſumus. *Uno modo* ſecundum communes rationes formales: Et *ſecundum hoc dicuntur principales, quaſi generales ad omnes virtutes*: ut puta quod omnis virtus, quæ facit bonum in conſideratione rationis, dicatur *prudentia*: & quod omnis virtus, quæ facit bonum debiti, & recti in operationibus, dicatur *juſtitia*: & omnis virtus, quæ cohibet paſſiones, & deprimit, dicatur *temperantia*: & omnis virtus, quæ facit firmitatem animi contra quaſcunque paſſiones, dicatur *fortitudo*: Et ſic multi loquuntur de iſtis virtutibus tam ſacri Doctores, quam etiam Philoſophi: Et ſic aliæ virtutes ſub ipſis continentur. Unde ceſſant omnes Objectiones.

Alio vero *modo* poſſunt accipi, ſecundum quod iſtæ virtutes denominantur ab eo, quod eſt præcipuum in unaquaque materia: Et *ſic ſunt ſpeciales virtutes contra alias diviſæ*: *Dicuntur tamen principales reſpectu aliarum propter principalitatem materiæ*: puta quod *prudentia* dicatur, quæ præceptiva eſt: *juſtitia*, quæ eſt circa actiones debitas inter æquales: *temperantia*, quæ reprimit concupiſcentias delectationum tactus: *fortitudo*, quæ firmat contra pericula mortis.

Et ſic etiam ceſſant Objectiones: quia aliæ virtutes poſſunt habere aliquas alias principalitates: ſed iſtæ dicuntur *principales* ratione materiæ, ut ſupra dictum eſt. (*in corp.*)

AP-

APPENDIX.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a scripturis, & Tullio, quod aliæ virtutes non sunt principaliores prædictis quatuor. A Tullio quidem: ut *in arg. contr.* A scripturis vero per ly *sobrietatem*, &c. *Sapien.* 8. Ut *in art.* 1. *append.* Nam patet intentum ex ly *nihil utilius est*, idest nihil principalius: ut ibi expositum est. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS IV. 325

Utrum quatuor virtutes cardinales differant abinvicem.

Inf. q. 66. a. 2. cor. Et 2. 2. *qu.* 123. *a.* 2. *&* 11. *cor. & q.* 194. *a.* 1. *corp. pr. &* 3. *d.* 33. *qu.* 1. *ar.* 1. *qu.* 3. *Et ver. q.* 1. *a.* 12. *ad* 13. *&* 26. *&* 2. *Eth. lect.* 8.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod quatuor prædictæ virtutes non sint diversæ virtutes, & abinvicem distinctæ. Dicit enim Gregor. in 22. Moral. (*cap.* 1. *a med.*) *Prudentia vera non est, quæ justa, & temperans, & fortis non est: nec perfecta temperantia, quæ fortis, justa, & prudens non est, nec fortitudo integra, quæ prudens, temperans, & justa non est: nec vera justitia, quæ prudens, & fortis, & temperans non est:* Hoc autem non contingeret, si prædictæ quatuor virtutes essent abinvicem distinctæ. diversæ enim species ejusdem generis non denominant se invicem. Ergo prædictæ virtutes non sunt abinvicem distinctæ.

2. Præterea. Eorum, quæ abinvicem sunt distincta, quod est unius, non attribuitur alteri. Sed illud, quod est temperantiæ, attribuitur fortitudini: Dicit enim Ambros. in 1. lib. de offic. (*cap.* 36. *paulo a princ.*) *Jure ea fortitudo vocatur, quando unusquisque seipsum vincit, nullis illecebris emollitur, atque inflectitur.* De temperantia etiam dicit, (*cap.* 43. & 45.) quod *modum, vel ordinem servat omnium, quæ vel agenda, vel dicenda arbitramur.* Ergo videtur, quod hujusmodi virtutes non sunt abinvicem distinctæ.

3. Præ-

3. Præterea. Philoſ. dicit in 2. Ethic. (*c. 4. to. 5.*) quod ad virtutem hæc requiruntur : *Primum quidem , ſi ſciens : deinde , ſi eligens , & eligens propter hoc: tertium autem, ſi firme , & immobiliter habeat ſe , & operetur*: Sed horum *primum* videtur ad prudentiam pertinere, quæ eſt *recta ratio agibilium* : *Secundum*, ſcilicet *eligere* , ad temperantiam , ut aliquis non ex paſſione , ſed ex electione agat, paſſionibus refrænatis: *Tertium*, ſcilicet *ut aliquis propter debitum finem operetur* , rectitudinem quandam continet , quæ videtur ad juſtitiam pertinere : *Aliud* , ſcilicet *firmitas* , & *immobilitas*, pertinet ad fortitudinem. Ergo quælibet harum virtutum eſt generalis ad omnes virtutes. Ergo non diſtinguuntur abinvicem.

Sed Contra eſt, quod Auguſt. dicit in lib. de morib. Eccl. (*cap. 15. in princ. tom. 1.*) quod *quadripartita dicitur virtus ex ipſius amoris vario quodam affectu* : & ſubjungit de prædictis quatuor virtutibus. Prædictæ ergo quatuor virtutes ſunt abinvicem diſtinctæ.

Reſpondeo dicendum , quod , ſicut ſupra dictum eſt , (*ar. præc.*) prædictæ quatuor virtutes *dupliciter* a diverſis accipiuntur. *Quidam* enim accipiunt eas , prout ſignificant quaſdam generales conditiones humani animi , quæ inveniuntur in omnibus virtutibus : ita ſcilicet quod *Prudentia* nihil ſit aliud , quam quædam rectitudo diſcretionis in quibuſcunque actibus , vel materiis : *Juſtitia* vero ſit quædam rectitudo animi, per quam homo operatur quod debet in quacunque materia : *Temperantia* vero ſit quædam diſpoſitio animi, quę modum quibuſcunque paſſionibus , vel operationibus imponit, ne ultra debitum efferantur: *Fortitudo* vero ſit quędam diſpoſitio animæ , per quam firmetur in eo , quod eſt ſecundum rationem , contra quoſcunque impetus paſſionum, vel operationum labores. Hæc autem quatuor ſic diſtincta non important diverſitatem habituum virtuoſorum quantum ad juſtitiam, temperantiam, & fortitudinem. Cuilibet enim virtuti morali ex hoc quod eſt habitus, convenit quędam firmitas, ut a contrario non moveatur; quod dictum eſt ad fortitudinem pertinere: Ex hoc vero quod eſt virtus, habet quod ordinetur ad bonum , in quo importatur ratio *recti*, vel *debiti*; quod dicebatur ad juſtitiam pertinere. In hoc vero quod eſt virtus moralis rationem participans, habet quod modum rationis in omnibus ſervet, & ultra ſe non extendat ; quod dicebatur pertinere ad temperantiam:

tiam: Solum autem hoc quod est discretionem habere, quod attribuebatur prudentiæ, videtur distingui ab aliis tribus; inquantum hoc est ipsius rationis per essentiam: alia vero tria important quandam participationem rationis per modum applicationis cujusdam ad passiones, vel operationes. Sic igitur *secundum prædicta, prudentia quidem esset virtus distincta ab aliis tribus: sed aliæ tres non essent virtutes distinctæ ab invicem*. Manifestum est enim, quod una & eadem virtus & est habitus, & est virtus, & est moralis.

Alii vero, & melius accipiunt has quatuor virtutes, secundum quod determinantur ad materias speciales, unaquæque quidem illarum ad unam materiam, in qua principaliter laudatur illa generalis conditio, a qua nomen virtutis accipitur, ut supra dictum est: (*ar. præc.*) Et *secundum hoc manifestum est, quod prædictæ virtutes sunt diversi habitus secundum diversitatem objectorum distincti*.

Ad primum ergo dicendum, quod Greg. loquitur de prædictis quatuor virtutibus secundum primam acceptionem.

Vel potest dici, quod istæ quatuor virtutes denominantur ab invicem per redundantiam quandam. Id enim, quod est prudentiæ, redundat in alias virtutes, inquantum a prudentia diriguntur: unaquæque vero aliarum redundat in alias ea ratione, quod qui potest quod est difficilius, potest & id quod minus est difficile. Unde qui potest refrænare concupiscentias delectabilium secundum tactum, ne modum excedant, quod est difficillimum, ex hoc ipso redditur habilior ut refrænet audaciam in periculis mortis, ne ultra modum procedat, quod est longe facilius: Et secundum hoc fortitudo dicitur temperata. Temperantia etiam dicitur fortis ex redundantia fortitudinis in temperantiam; inquantum scilicet ille, qui per fortitudinem habet animum firmum contra pericula mortis, quod est difficillimum, est habilior ut retineat animi firmitatem contra impetus delectationum: quia, ut dicit Tullius in 1. de offic. (*cir. med. in tit. Vera magnanim. in duob. sita*) *non est consentaneum, ut qui metu non frangitur, cupiditate frangatur; nec qui invictum se a labore præstiterit, vinci a voluptate aliquando possit*.

Et per hoc etiam patet responsio ad Secundum. Sic enim temperantia in omnibus modum servat; & fortitudo contra illecebras voluptatum animum servat inflexum; vel inquantum istæ virtutes denomi-

nominant quasdam generales conditiones virtutum; vel per redundantiam prædictam.

Ad tertium dicendum, quod illæ quatuor generales virtutum conditiones, quas ponit Philosoph. (*loc. cit. in arg.*) non sunt propriæ prædictis virtutibus, sed possunt eis appropriari secundum modum jam dictum. (*in corp.*)

A P P E N D I X.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Augustino, quod prædictæ virtutes sunt ab invicem distinctæ. A Divo August. quidem: ut *in arg. contr.* A scripturis vero per hoc, quod *Sap.* 8. loquitur de ipsis, tanquam de distinctis inter se, dicens; *sobrietatem, & prudentiam docet, & justitiam, & virtutem*. Patet enim, quod in enumeratione earum semper conjunctionem copulativam interserit. Nam distincta, non autem indistincta indigent copulari: & consequenter, quando aliqua copulantur, tunc signum datur, quod ipsa sunt ab invicem distincta. Hoc autem esse verum, faciliter monstratur ex epistola *Vigilii* Papæ ad Eutherum: ubi de copulativæ conjunctionis vi loquens ait. *Illud autem novelli esse judicamus erroris, quod in fine psalmorum aliqui, sicut indicas, subducta una syllaba conjunctiva, perfectum conantur minuere vocabulum Trinitatis, dicendo: Gloria patri, & filio spiritui Sancto. Quamvis ergo ipsa nos ratio evidenter edoceat: quia subducta una syllaba, personam filii, & spiritus Sancti, unam quodammodo esse designent: tamen ad errorem talium convincendum sufficit, quod Dominus JESUS Christus dixit: Docete omnes gentes baptizantes eos, in nomine patris, & filii, & spiritus Sancti. Ergo, cum non dixerit, in nomine patris, & filii spiritus Sancti, sed æqualibus dictionibus patrem, & filium, & spiritum Sanctum jusserit nominari, constat, illos omnino a doctrina dominica deviare, qui aliquid huic voluerint confessioni derogare. Qui, si in errore permanserint, socii nobis esse non possunt*. Hæc ibi. Ex quibus patet: quanta vis in copulativa sit ad distinguendum idest ad distincta esse ostendendum, copulata ipsa; hoc annuente Christo, & Papa, & errantium hic pœna maxima indicta per ly *socii nobis esse non possunt*. Per hoc ergo, quod scriptura *Sap.* 8. quatuor præmissas virtutes interposita copulativa enumerat, ceu scholastice in propositi-

posito loquens dixit ; Virtutes hæ quatuor ab invicem distinguuntur. *Secundo* vides : quomodo ex iis bene pensatis, &c.

ARTICULUS V. 326

Utrum virtutes cardinales convenienter dividantur in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi, & exemplares.

3. *dist.* 33. *q.* 1. *ar.* 4. *ad* 2. & *d.* 34. *q.* 1. *a.* 1. *arg.* 6. & *ad ejus so.* Et *veri. qu.* 26. *art.* 8. *ad* 2. & *quæ.* 5. *art.* 4. *ad* 7.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter hujusmodi quatuor virtutes dividantur in virtutes *exemplares*, *purgati animi*, *purgatorias*, & *politicas*. Ut enim Macrobius dicit in 1. super somnium Scipionis, (*c.* 8. *versus fi.*) *Virtutes exemplares sunt, quæ in ipsa divina mente consistunt*: Sed Philosoph. in 10. Ethicor. (*cap.* 8. *cir. med. to.* 5.) dicit, quod *ridiculum est Deo justitiam, fortitudinem, temperantiam, & prudentiam attribuere*. Ergo virtutes hujusmodi non possunt esse exemplares.

2. Præterea. Virtutes purgati animi dicuntur, quæ sunt absque passionibus. Dicit enim ibidem Macrobius, (*loc. cit.*) quod *temperantiæ purgati animi est terrenas cupiditates non reprimere, sed penitus oblivisci ; fortitudinis autem passiones ignorare, non vincere*. Dictum est autem supra, (*qu.* 59. *ar.* 2. & 5.) quod hujusmodi virtutes sine passionibus esse non possunt. Ergo hujusmodi virtutes purgati animi esse non possunt.

3. Præterea. Virtutes *purgatorias* dicit esse eorum, *qui quadam humanorum fuga solis se inserunt divinis*. Sed hoc videtur esse vitiosum. Dicit enim Tullius in 1. de offic. (*cir. med. in tit. Vera magnanimit. in duob. sita*) *Qui despicere se dicunt ea, quæ plerique mirantur*, scilicet imperia, & magistratus, *his non modo non laudi, verum etiam vitio dandum puto*. Ergo non sunt aliquæ virtutes *purgatoriæ*.

4. Præterea. Virtutes *politicas* esse dicit, *quibus boni viri reipublicæ consulunt, urbesque tuentur* : Sed ad bonum commune sola justitia legalis ordinatur, ut Philos. dicit in 5. Ethic. (*c.* 1. *tom.* 5.) Ergo aliæ virtutes non debent dici *politicæ*.

Sed

. Sed Contra eſt, quod Macrobius ibidem dicit: (*loc. cit.*) *Plotinus inter philoſophiæ profeſſores cum Platone princeps, Quatuor ſunt, inquit, quaternarum genera virtutum: Ex his primæ* politicæ *vocantur*: *ſecundæ* purgatoriæ: *tertiæ autem* jam purgati animi: *quartæ* exemplares.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit in libro de moribus Eccleſiæ, (*cap. 6. a med. tom. 1.*) *Oportet, quod anima aliquid ſequatur ad hoc, quod ei poſſit virtus innaſci: & hoc Deus eſt, quem ſi ſequimur, bene vivimus*. Oportet igitur, quod exemplar humanæ virtutis in Deo præexiſtat; ſicut & in eo præexiſtunt omnium rerum rationes. Sic igitur virtus poteſt conſiderari, vel prout eſt exemplariter in Deo: Et *ſic dicuntur virtutes exemplares*: ita ſcilicet quod ipſa divina mens in Deo dicatur prudentia: temperantia vero converſio divinæ intentionis ad ſeipſum; ſicut in nobis temperantia dicitur per hoc, quod concupiſcibilis conformatur rationi: fortitudo autem Dei eſt ejus immutabilitas: juſtitia vero Dei eſt obſervatio legis æternæ in ſuis operibus, ſicut Plotinus dixit. (*cit. a Macrob. ut ſup.*)

Et quia homo ſecundum ſuam naturam eſt animal politicum, *virtutes hujuſmodi, prout in homine exiſtunt ſecundum conditionem ſuæ naturæ*, politicæ *vocantur*; prout ſcilicet homo ſecundum has virtutes recte ſe habet in rebus humanis gerendis: ſecundum quem modum hactenus de his virtutibus locuti ſumus.

Sed quia ad hominem pertinet, ut etiam ad divina ſe trahat, quantum poteſt, ut etiam Philoſ. dicit in 10. Ethicor. (*c. 7. non longe a fin. tom. 5.*) & hoc nobis in ſacra Scriptura commendatur multipliciter, ut eſt illud Matth. 5. *Eſtote perfecti, ſicut & Pater veſter cœleſtis perfectus eſt*, neceſſe eſt ponere quaſdam virtutes medias inter *politicas*, quę ſunt virtutes humanæ, & *exemplares*, quæ ſunt virtutes divinæ: Quæ quidem virtutes diſtinguuntur ſecundum diverſitatem motus, & termini; ita ſcilicet quod quædam ſunt virtutes tranſcendentium, † *al. tranſeuntium* † & in divinam ſimilitudinem tendentium: Et *hæ vocantur virtutes purgatoriæ*: ita ſcilicet quod prudentia omnia mundana divinorum contemplatione deſpiciat, omnemque animæ cogitationem in divina ſola dirigat: temperantia vero relinquat, inquantum natura patitur, quæ corporis uſus requirit: fortitudinis autem eſt, ut anima non terreatur propter receſſum a corpore, &

& acceſſum ad ſuperna : juſtitiæ vero eſt, ut tota anima conſentiat ad hujuſmodi propoſiti viam.

Quædam vero ſunt virtutes jam aſſequentium divinam ſimilitudinem, quæ vocantur virtutes *jam purgati animi* : ita ſcilicet quod prudentia ſola divina intueatur; temperantia terrenas cupiditates neſciat; fortitudo paſſiones ignoret; juſtitia cum divina mente perpetuo fœdere ſocietur, eam ſcilicet imitando. Quas quidem virtutes dicimus eſſe beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectiſſimorum.

Ad primum ergo dicendum, quod Philoſophus loquitur de his virtutibus, ſecundum quod ſunt circa res humanas; puta juſtitia circa emptiones, vel venditiones; fortitudo autem circa timores; temperantia circa concupiſcentias. ſic enim ridiculum eſt eas Deo attribuere.

Ad ſecundum dicendum, quod virtutes humanæ ſunt circa paſſiones, ſcilicet virtutes hominum in hoc mundo converſantium: ſed virtutes eorum, qui plenam beatitudinem aſſequuntur, ſunt abſque paſſionibus. Unde Plotinus dicit, (*cit. a Macrob. ut ſup. in argum.* 1.) quod *paſſiones politicæ virtutes molliunt*, ideſt ad medium reducunt : *ſecundæ*, ſcilicet purgatoriæ, *auferunt: tertiæ, quæ ſunt* purgati animi, *obliviſcuntur* : in *quartis*, ſcilicet exemplaribus, *nefas eſt nominari* : Quamvis dici poſſit, quod loquitur hic de paſſionibus, ſecundum quod ſignificant aliquos inordinatos motus.

Ad tertium dicendum, quod deſerere res humanas, ubi neceſſitas imponitur, vitioſum eſt; alias virtuoſum. Unde parum ſup. (*loc. cit. in arg.*) Tullius præmittit: *His forſitan concedendum eſt rempublicam non capeſſentibus, qui excellenti ingenio doctrinæ ſe dediderunt ; & his, qui aut valetudinis imbecillitate, aut aliqua graviori cauſa impediti a republica receſſerunt, cum ejus adminiſtrandæ poteſtatem aliis, laudemque concederent*. Quod conſonat ei, quod Aug. dicit 19. de civ. Dei: (*c.* 19. *in fi. to.* 5.) *Otium ſanctum quærit charitas veritatis; negotium juſtum ſuſcipit neceſſitas charitatis. Quam ſarcinam ſi nullus imponit, percipiendæ, atque intuendæ vacandum eſt veritati: ſi autem imponitur, ſuſcipienda eſt propter charitatis neceſſitatem*.

Ad quartum dicendum, quod ſola juſtitia legalis directe reſpicit bonum commune; ſed per imperium omnes alias virtutes ad bonum commune trahit, ut in 5. Ethic. (*cap.* 1. *poſt med. to.* 5.) dicit Philoſ. Eſt enim conſiderandum, quod ad politicas virtutes, ſecundum quod hic dicuntur, pertinet non ſolum

lum bene operari ad commune, sed etiam bene operari ad partes communis, sc. ad domum, vel aliquam singularem personam,

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a scripturis, & Macrobio; quod Cardinales virtutes convenienter dividuntur in exemplares, politicas, purgatorias, purgati animi. A Macrobio quidem, *ut in argum. contr.* A scripturis autem per hoc, quod de omnibus his faciunt mentionem. Ut de exemplaribus quidem 1. Regum 2. *Non est fortis, sicut Deus noster*. Hoc est. Deus noster est fortis, plusquam alii, id est in eo fortitudo est, cui omnes aliæ fortitudines sunt incomparabiles. Item Psalm. 60. *In justitia tua libera me*, & Psalm. 118. *Justus es Domine*. Item Job 26. *Prudentia ejus percussit superbum*. Item 1. Cor. 12. *Deus temperavit corpus*. Ergo in eo est temperantia: ut de valore talis consequentiæ colligitur ex D. Thom. 1. *qu.* 13. *art.* 2. De politicis autem Judicum 6. *Vade in hac fortitudine tua*. Item Job 29. *Justitia indutus sum*. & cap. 12. *In multo tempore prudentia*. Item de temperantia Tobiæ 3. *Tu scis Domine, quia nunquam concupivi virum, & mundam servavi animam meam ab omni concupiscentia*. De purgatoriis vero, ut de tali prudentia 2. Corinth. 4. *Non contemplantibus nobis, quæ videntur, sed quæ non videntur*. De tali temperantia 1. Timoth. 6. *Habentes alimenta, & quibus tegamur, his contenti simus*. De tali fortitudine 2. Corinth. 5. *Audemus autem magis peregrinari a corpore, & præsentes esse ad Dominum*. De tali justitia Philipp. 1. *Desiderium habens dissolvi, & esse cum Christo*. Politicæ enim virtutes communia quædam sunt ad omnes recte viventes; & purgatoriæ quandam in his transcendentiam addunt (ut patet ex tex.) De purgati animi autem virtutibus nihil ad ultra dicemus nunc. Purgatoriarum siquidem harum auctoritates præmissæ cum similibus ad purgati animi virtutes etiam inflecti possunt quodammodo, scilicet, si altioribus sensibus a textu articuli insinuatis vestiantur. Nam Apostolos ipsos, & a fortiori B. Virginem virtutes has non solum purgatorias, sed & purgati animi, pro quanto compatitur vita præsens, habuisse, dictum fuit in notatio. post *ad secundum*. Universaliter autem de virtutibus loquendo, ut purgatoriæ, vel purgati animi

nimi sunt, si volueris applicare illud *Matth.* 5. *de beatitudinibus*; vide Reverendissimum Cajetanum in jentaculo quarto, per totum; quæ jentacula connecti solent post ipsius Summulam de casibus conscientiæ. Quod si nihilominus has purgati animi virtutes in summo a scripturis insinuatas invenire pro tuo studio desideraveris; vide ea, quæ de his cardinalibus, aliisque universaliter, habentur de Christo, secundum quod homo est. Ut de prudentia Luc. 2. *Stupebant omnes, qui eum audiebant, super prudentia, & responsis*. De fortitudine Luc. 11. *Si fortior illo superveniens vicerit eum*. Hic enim per ly *fortior* intelligitur Christus. De justitia Matth. 22. Marc. 12. Luc. 20. *Viam Dei in veritate doces, & non respicis personam hominum*. Per hæc enim Judæi ipsum de jure tributi interrogare determinantes verum de Christo, coacti tamen, & quasi simulatorie, voluerunt dicere; *Tu es justus*, seu de tua justitia non est ambigendum. De temperantia, immo & de omni virtute Joan. 8. *Quis ex vobis arguet me de peccato?* Nota ly *vobis*; qui scilicet & in comedendo, & in bibendo, & in conversando, & in omnibus actibus suis Christum Dominum, an intemperans aliquo modo, vel aliter deficiens esset, tam vigilanter sæpissime observarunt; ut in Euangelio sparsim habetur. Colligendo igitur supradicta omnia scripturarum constat: quod ipsæ, si scholasticum idioma sonent, breviter dicunt: Virtutum cardinalium aliæ sunt exemplares, aliæ politicæ, aliæ purgatoriæ, aliæ purgati animi. Cæterum, quod hoc sit convenienter dictum, vide de convenientia scripturarum, 2. 2. *q.* 121. *art.* 2. *appen.* & *q.* 140. *art.* 1. *append.* *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUÆSTIO LXII.

De Virtutibus Theologicis, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de virtutibus Theologicis.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo. Utrum sint aliquæ virtutes theologicæ.
Secundo. Utrum virtutes theologicæ distinguantur

tur ab intellectualibus, & moralibus.
Tertio. Quot, & quæ sint.
Quarto. De ordine earum.

ARTICULUS I. 327

Utrum sint aliquæ virtutes theologicæ.

Inf. a. 2. & 3. corp. & 3. d. 23. q. 1. a. 4. q. 3. & di. 26. q. 2. a. 3. q. 1. cor. & ver. q. 1. a. 5. ad 12. & art. 12. cor. fin.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod non sint aliquæ virtutes theologicæ. Ut enim dicitur in 7. Physic. (*tex. 17. tom. 2.*) *virtus est dispositio perfecti ad optimum: dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam*: Sed id, quod est divinum est supra naturam hominis. Ergo virtutes theologicæ non sunt virtutes hominis.

2. Præterea. Virtutes theologicæ dicuntur quasi virtutes divinæ: Sed virtutes divinæ sunt exemplares, ut dictum est: (*qu. 61. ar. 5.*) quæ quidem non sunt in nobis, sed in Deo. Ergo virtutes theologicæ non sunt virtutes hominis.

3. Præterea. Virtutes theologicæ dicuntur, quibus ordinamur in Deum, qui est primum principium, & ultimus finis: Sed homo ex ipsa natura rationis, & voluntatis habet ordinem ad primum principium, & ad ultimum finem. Non ergo requiruntur aliqui habitus virtutum theologicarum, quibus ratio, & voluntas ordinetur in Deum.

Sed Contra est, quod præcepta legis sunt de actibus virtutum. Sed de actibus fidei, spei, & charitatis dantur præcepta in lege divina. Dicitur enim Eccl. 2. *Qui timetis Deum, credite illi*: Item: *Sperate in illum*. Item: *Diligite illum*. Ergo fides, spes, & charitas sunt virtutes in Deum ordinantes. Sunt ergo theologicæ.

Respondeo dicendum, quod per virtutem perficitur homo ad actus, quibus in beatitudinem ordinatur, ut ex supradictis patet. (*qu. 3. ar. 5. & qu. 4. ar. 7. & qu. 55. ar. 3.*) Est autem *duplex* hominis beatitudo, sive felicitas, ut supra dictum est. (*qu. 3. ar. 2. ad 4. & quæst. 5. ar. 5.*) *Una* quidem proportionata humanæ naturæ, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suæ naturæ. *Alia* autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest secundum quandam divinitatis participationem, secundum quod dici-

dicitur 2. Petr. 1. quod *per Christum facti sumus consortes divinæ naturæ*.

Et quia hujusmodi beatitudo proportionem humanæ naturæ excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem prædictam. unde oportet, quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quæ ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem: non tamen absque adjutorio divino. Et *hujusmodi principia virtutes dicuntur theologicæ*.

Tum quia habent Deum pro objecto, inquantum per eas recte ordinamur in Deum: tum quia a solo Deo nobis infunduntur: tum quia sola divina revelatione in sacra Scriptura hujusmodi virtutes traduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua natura potest attribui alicui rei *dupliciter*. *Uno modo* essentialiter: & sic hujusmodi virtutes theologicæ excedunt hominis naturam. *Alio modo* participative; sicut lignum ignitum participat naturam ignis, & sic quodammodo fit homo particeps divinæ naturæ, ut dictum est: (*in corp. art.*) Et sic istæ virtutes conveniunt homini secundum naturam participatam.

Ad secundum dicendum, quod istæ virtutes non dicuntur divinæ, sicut quibus Deus fit virtuosus, sed sicut quibus nos efficimur virtuosi a Deo, & in ordine ad Deum, unde non sunt *exemplares*, sed *exemplatæ*.

Ad tertium dicendum, quod ad Deum naturaliter ratio, & voluntas ordinatur, prout est naturæ principium, & finis; secundum tamen proportionem naturæ: Sed ad ipsum, secundum quod est objectum beatitudinis supernaturalis, ratio, & voluntas secundum suam naturam non ordinantur sufficienter.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a scripturis: quod sunt aliquæ virtutes, quæ dicuntur theologicæ. Ut *Eccl.* 2. secundum quod extenditur cum discursu *in arg. cont.* Ubi super ly *in Deum ordinantes*, *sunt ergo theologicæ:* notabis quod licitum est argumentari a nominis interpretatione. Quia enim Θεός græce, latine dicitur Deus, & λόγος græce, lati-

latine dicitur sermo: ideo ex eo, quod aliquæ virtutes nos, secundum scripturam illam, ordinant in Deum, quasi sermocinantes de Deo auribus nostris interioribus (ut patet consideranti per singula) sanctus doctor intulit hic, quod virtutes tales sunt theologicæ. Modum hunc ab ethymologia, seu ab interpretatione arguendi approbarunt factis ipsis Papa *Eugenius*, & Concilium *Nicænum*. Et ex consequenti processum hunc sancti doctoris confirmaverunt. *Eugenius* namque loquens de monacho ait. 16. q. 1. c. *placuit*, el. 2. *Sicut piscis sine aqua caret vita; ita sine monasterio monach. Agnoscat nomen suum, μόνος enim græce, latine est unus: ἄχος græce, latine est tristis. unde dicitur monachus idest unus tristis. Sedeat itaque solitarius, ut taceat tristis, & officio suo vacet.* Hæc ibi. Concilium vero prædictum de eodem loquens, inquit. 16. q. 1. c. *placuit*, el. primo. *Placuit omnibus residentibus in sancta Nicæna synodo: ut monachorum conversatio, & vita, secundum ethymologiam nominis, ab omnibus discrepet. Monachus enim græce, latine singularis dicitur. Unde, monachum per omnia singulariter agere, oportet.* Hæc ibi: ubi dices singulariter, idest non sæculariter; ut exponit ibi glossa. *Secundo* vides: &c.

ARTICULUS II. 328

Utrum virtutes theologicæ distinguantur ab intellectualibus, & moralibus.

Sup. q. 58. a. 2. & 3. d. 23. q. 1. ad 4. q. 3. ad 4. & ver. q. 14. ar. 3. ad 9. & ver. q. 1. a. 12. cor.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod virtutes theologicæ non distinguantur a moralibus, & intellectualibus. Virtutes enim theologicæ si sunt in anima humana, oportet quod perficiant ipsam vel secundum partem intellectivam, vel secundum partem appetitivam: Sed virtutes, quæ perficiunt partem intellectivam, dicuntur *intellectuales:* virtutes autem, quæ perficiunt partem appetitivam, sunt *morales*. Ergo virtutes theologicæ non distinguuntur a virtutibus moralibus, & intellectualibus.

2. Præterea. Virtutes theologicæ dicuntur, quæ ordinant nos ad Deum: Sed inter intellectuales virtutes est aliqua, quæ ordinat nos ad Deum, scilicet sapientia, quæ est de divinis, utpote causam altis-

altissimam considerans. Ergo virtutes theologicæ ab intellectualibus virtutibus non distinguuntur.

3. Præterea. Augustinus in libro de moribus Ecclesiæ (*cap.* 15. *in princ. to.* 1.) manifestat in quatuor virtutibus cardinalibus, quod sunt *ordo amoris*: Sed amor est charitas, quæ ponitur virtus theologica. Ergo virtutes morales non distinguuntur a theologicis.

Sed Contra. Id, quod est supra naturam hominis, distinguitur ab eo, quod est secundum naturam hominis: Sed virtutes theologicæ sunt super naturam hominis, cui secundum naturam conveniunt virtutes intellectuales, & morales, ut ex supradictis patet. (*quæst.* 58. *ar.* 4. & 5.) Ergo distinguuntur ab invicem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*quæst.* 54. *ar.* 2.) habitus specie distinguuntur secundum formalem differentiam objectorum. Objectum autem theologicarum virtutum est ipse Deus, qui est ultimus rerum finis, prout nostræ rationis cognitionem excedit. Objectum autem virtutum intellectualium, & moralium est aliquid, quod humana ratione comprehendi potest. Unde *virtutes theologicæ specie distinguuntur a moralibus, & intellectualibus*.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes intellectuales, & morales perficiunt intellectum, & appetitum hominis secundum proportionem naturæ humanæ; sed theologicæ supernaturaliter.

Ad secundum dicendum, quod sapientia, quæ a Philosopho (*lib.* 6. *Ethic. cap.* 3. & 7. *to.* 5.) ponitur *intellectualis virtus*, considerat divina, secundum quod sunt investigabilia ratione humana: sed theologica virtus est circa ea, secundum quod rationem humanam excedunt.

Ad tertium dicendum, quod licet charitas sit amor, non tamen omnis amor est charitas. Cum ergo dicitur, quod *omnis virtus est ordo amoris*, potest intelligi *vel* de amore communiter dicto, *vel* de amore charitatis: Si de amore communiter dicto, sic dicitur quælibet virtus esse *ordo amoris*; inquantum ad quamlibet cardinalium virtutum requiritur ordinata affectio: omnis autem affectionis radix, & principium est amor, ut supra dictum est: (*quæst.* 25. *art.* 2.) Si autem intelligatur de amore charitatis, non datur per hoc intelligi, quod quælibet alia virtus essentialiter sit charitas, sed quod omnes aliæ virtutes aliqualiter a charitate dependeant, ut infra patebit. (*quæst.* 62. *ar.* 4. & 2. 2. *quæst.* 23. *ar.* 7. & 8.)

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod virtutes theologicæ distinguuntur a moralibus, & intellectualibus. Ut per hoc; quod Apostolus, postquam mentionem fecerat de virtutibus tum moralibus, tum intellectualibus, ut patet legenti illam epistolam, volens *in c.* 13. tractare de charitate, aliisque theologicis, tanquam distinguendo istas ab illis dicit 1. Cor. 12. *Et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro*. Ac si connectendo ea, quæ *in c.* 13. narrantur, dicat apertius. Fides, spes, charitas sunt via excellentior ad salutem, quam via, quæ aliis virtutibus vobis a me præmissis conficitur. Excellentior autem dicitur, quia virtutes theologicæ sunt super naturam hominis, inquantum dirigunt hominem in Deum, ut finem excedentem capacitatem humanam secundum se præcise consideratam. Quod utique Isaias confirmavit, & consequenter per hoc idem intentum principio dictum insinuavit, dicens cap. 64. *Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti diligentibus te*, vel secundum quod dicitur 1. Cor. 2. *Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit; quæ præparavit Deus his, qui diligunt illum*. Dilectio enim, de qua loquitur, est charitas. A simili ergo spes, & fides in Deum tanquam excedentem respiciunt. Tanquam ergo ex his omnibus scripturæ scholastice loquendo ad propositum dixerint: id, quod est supra naturam hominis distinguitur ab eo, quod, &c. ut *in argum. contr. Secundo* vides; quomodo, &c.

ARTICULUS III. 329

Utrum convenienter fides, spes, & charitas ponantur virtutes theologicæ.

2. 2. prol. & q. 17. a. 6. & 3. dist. 23. q. 1. ar. 5. & dist. 26. q. 2. ar. 3. q. 1. & ver. q. 1. ar. 5. ad 12. & a. 12. cap. fin. & ad 10. & 1. Cor. 8. lect. 2. fi. & le. 4. fi.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter ponantur tres virtutes theologicæ, fides, spes, & charitas. Virtutes enim theologicæ se habent in ordine ad beatitudinem divinam,

sic-

ficut inclinatio naturæ ad finem connaturalem: Sed inter virtutes ordinatas ad finem connaturalem ponitur una fola virtus naturalis, fcilicet *intellectus principiorum*. Ergo debet poni una fola virtus theologica.

2. Præterea. Theologicæ virtutes funt perfectiores virtutibus intellectualibus, & moralibus: Sed inter intellectuales virtutes *fides* non ponitur, fed eft aliquid minus virtute, cum fit cognitio imperfecta: fimiliter etiam inter virtutes morales non ponitur *fpes*, fed eft alqiuid minus virtute, cum fit paffio. Ergo multo minus debent poni virtutes theologicæ.

3. Præterea. Virtutes theologicæ ordinant animam hominis ad Deum: Sed ad Deum non poteft anima hominis ordinari nifi per intellectivam partem, in qua eft intellectus, & voluntas: Ergo non debent effe nifi duæ virtutes theologicæ: una, quæ perficiat intellectum: alia, quæ perficiat voluntatem.

Sed Contra eft, quod Apoftolus dicit 1. ad Corinth. 13. *Nunc autem manent fides, fpes, charitas, tria hæc*.

Refpondeo dicendum, quod, ficut fupra dictum eft, (*ar.* 1. *huj. qu.*) virtutes theologicæ hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem fupernaturalem, ficut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem fibi connaturalem.

Hoc autem contingit fecundum *duo*. *Primo* quidem fecundum rationem, vel intellectum; inquantum continet prima principia univerfalia cognita nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in fpeculandis, quam in agendis. *Secundo* per rectitudinem voluntatis naturaliter tendentis in bonum rationis.

Sed hæc duo deficiunt ab ordine beatitudinis fupernaturalis, fecundum illud 1. ad Corinth. 2. *Oculus non vidit, & auris non audivit, & in cor hominis non afcendit, quæ præparavit Deus diligentibus fe*. Unde oportuit, quod quantum ad utrumque aliquid homini fupernaturaliter adderetur ad ordinandum ipfum in finem fupernaturalem. Et *primo* quidem quantum ad intellectum adduntur homini quædam principia fupernaturalia, quæ divino lumine capiuntur: & hæc funt credibilia, *de quibus eft fides*. *Secundo* vero eft voluntas, quæ ordinatur in illum finem: & quantum ad motum intentionis in ipfum tendentem, ficut in id quod eft poffibile confequi; *quod pertinet ad fpem*: & quan-

tum ad unionem quandam ſpiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem; *quod fit per charitatem*. Appetitus enim uniuſcujuſque rei naturaliter movetur, & tendit in finem ſibi connaturalem: & iſte motus provenit ex quadam conformitate rei ad ſuum finem.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus indiget ſpeciebus intelligibilibus, per quas intelligat. & ideo oportet, quod in eo ponatur aliquis habitus naturalis ſuperadditus potentiæ. Sed ipſa natura voluntatis ſufficit ad naturalem ordinem in finem, ſive quantum ad intentionem finis, ſive quantum ad conformitatem ad ipſum. Sed in ordine ad ea, quæ ſupra naturam ſunt, ad nihil horum ſufficit natura potentiæ: & ideo oportet fieri ſuperadditionem habitus ſupernaturalis quantum ad utrumque.

Ad ſecundum dicendum, quod fides, & ſpes imperfectionem quandam important: quia fides eſt de his, quæ non videntur; & ſpes de his, quæ non habentur. Unde habere fidem, & ſpem de his, quæ ſubduntur humanæ poteſtati, deficit a ratione virtutis. Sed habere fidem, & ſpem de his, quæ ſunt ſupra facultatem naturæ humanæ, excedit omnem virtutem homini proportionatam, ſecundum illud 1. ad Cor. 1. *Quod infirmum eſt Dei, fortius eſt hominibus*.

Ad tertium dicendum, quod ad appetitum *duo* pertinent; ſcilicet *motus* in finem, & *conformatio* ad finem per amorem. Et ſic oportet, quod in appetitu humano duæ virtutes theologicæ ponantur, ſcilicet ſpes, & charitas.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem oſtendas, merito fuiſſe inſinuatum a ſcripturis; quod fides, ſpes, charitas, convenienter ponuntur eſſe virtutes theologicæ. Ut 1. Cor. 13. *Nunc autem*, &c. ut *in arg. contra*. Ubi nota ly *nunc*, ideſt, dum ſumus in præſenti vita. ly *manent*, ſcilicet in ſeipſis. Nam tunc ideſt in vita futura non manebunt in ſeipſis fides, ac ſpes: ſed tantum manebunt in altero, ideſt in præmio ſibi ſuccedente, puta fides in clara viſione, ſpes in ſecura tentione. Vide *q*. 4. *ar*. 1. 2. 3. Vide quoque hujus *q. ar*. 1. & 2. *app*. Quod vero convenienter de virtutibus prædictis verificetur ſecundum ſcripturam; quod ſint theologicæ: vide de convenientia ſcripturarum 2.2.*q*. 122. *art*. 2. *app*. & *q*. 140. *ar*. 1. *app*. Item, ne putaret quis,

quis, plures esse theologicas, seu (quod in idem redit) scripturam insufficienter annumerare illas, dum tres tantum ipsas esse per præmissa implicite statuit (ut colligi potest ex *quæst.* 58. *art.* 3. *app.*) vide de sufficientia scripturarum, 2.2. *q.* 179. *art.* 2. *app. Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS IV. 330

Utrum fides sit prior spe, & spes charitate.

2. 2. *q.* 4. *ar.* 8. & *q.* 17. *ar.* 7. & 8. & 3. *dist.* 23. *q.* 2. *ar.* 2. *p.* 2. & *ar.* 5. & *vir. q.* 4. *ar.* 3.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod non sit hic ordo theologicarum virtutum, quod fides sit prior spe, & spes prior charitate. Radix enim est prior eo, quod est ex radice: Sed charitas est radix omnium virtutum, secundum illud ad Ephes. 3. *In charitate radicati, & fundati.* Ergo charitas est prior aliis.

2. Præterea. August. dicit in 1. de doct. christ. (*cap.* 37. *to.* 1.) *Non potest aliquis diligere, quod esse non crediderit: Porro si credit, & diligit, bene agendo efficit ut etiam speret.* Ergo videtur, quod fides præcedat charitatem, & charitas spem.

3. Præterea. Amor est principium omnis affectionis, ut supra dictum est: (*q.* 25. *ar.* 2.) Sed spes nominat quandam affectionem: est enim quædam passio, ut supra dictum est: (*q.* 26. *ar.* 2.) Ergo charitas, quæ est amor, est prior spe.

Sed Contra est ordo, quo Apostolus (1. *Corinth.* 13.) ista enumerat, dicens: *Nunc autem manent fides, spes, & charitas.*

Respondeo dicendum, quod *duplex* est ordo, scilicet *generationis*, & *perfectionis*. Ordine quidem generationis, quo materia est prior forma, & imperfectum perfecto, *in uno & eodem fides præcedit spem, & spes charitatem secundum actus.* Nam habitus simul infunduntur. Non enim potest in aliquid motus appetitivus tendere vel sperando, vel amando, nisi quod est apprehensum sensu, aut intellectu. Per fidem autem apprehendit intellectus ea, quæ sperat, & amat. Unde oportet, quod ordine generationis fides præcedat spem, & charitatem. Similiter autem ex hoc homo aliquid amat, quod apprehendit illud ut bonum suum. Per hoc au-

autem quod homo ab aliquo ſperat ſe bonum conſequi poſſe, reputat ipſum, in quo ſpem habet, quoddam bonum ſuum. Unde ex hoc ipſo quod homo ſperat de aliquo, procedit ad amandum ipſum. Et ſic ordine generationis ſecundum actus ſpes præcedit charitatem.

Ordine vero perfectionis charitas præcedit fidem, & ſpem; eo quod tam fides, quam ſpes per charitatem formatur, & perfectionem virtutis acquirit. Sic enim charitas eſt mater omnium virtutum, & radix, inquantum eſt omnium virtutum forma, ut infra dicetur. (*q.* 62. *ar.* 4. & 2. 2. *q.* 23. *ar.* 7. & 8.)

Et per hoc patet reſponſio ad Primum.

Ad ſecundum dicendum, quod Auguſtinus loquitur de ſpe, qua quis ſperat ex meritis jam habitis ſe ad beatitudinem perventurum; quod eſt ſpei formatæ. quæ ſequitur charitatem. Poteſt autem aliquis ſperare, antequam habeat charitatem, non ex meritis, quæ jam habet, ſed quæ ſperat ſe habiturum.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt, (*q.* 40. *ar.* 7.) cum de paſſionibus ageretur, Spes reſpicit *duo*. *Unum* quidem ſicut principale objectum, ſcilicet bonum quod ſperatur. & reſpectu hujus ſemper amor præcedit ſpem. nunquam enim ſperatur aliquod bonum, niſi deſideratum, & amatum. Reſpicit *etiam* ſpes illum, a quo ſe ſperat poſſe conſequi bonum. & reſpectu hujus primo quidem ſpes præcedit amorem; quamvis poſtea ex ipſo amore ſpes augeatur. per hoc enim quod aliquis reputat per aliquem ſe poſſe conſequi aliquod bonum, incipit amare ipſum: & ex hoc ipſo quod ipſum amat, poſtea fortius de eo ſperat.

A P P E N D I X.

EX artic. habes *primo:* quomodo per rationem oſtendas, merito inſinuatum a ſcripturis, & Concilio, quod fides in uno, & eodem prioritate generationis actuum præcedit ſpem; ſpes vero charitatem. A ſcripturis quidem; ut *in arg. cont.* Ex quo addiſce: quod, quando aliqua per ordinem a ſcriptura enumerantur, ille eſt ſuus ordo ideſt ordo rebus enumeratis conveniens ex natura rerum ipſarum: modo nunc explicando. *Nam, ſi omne, quod vocavit Adam animæ viventis, ipſum eſt nomen ejus.* Gen. 2. conc. 12. in Veritatibus aureis, multo magis hoc de ſcriptura ſentiendum eſt, quoad ordinem rerum

a ſe

a se enumeratarum; immo etiam quoad alia. Hinc in illa auctoritate Prov. 8. *recti sunt omnes sermones mei*, tu sic expones ly *recti*, idest & quantum ad res narratas, & quantum ad ordinem rerum narratarum, &c. Intellige semper hoc de ordine, quando & ipsa scriptura talem ordinem intendit statuere sic esse, ad differentiam ab ea ordinatorum, vel anticipationem, vel per recapitulationem, vel, &c. Et aliud ex eadem scriptura recte intellecta non apparet alicubi. Revisere igitur memento 2. 2. *q.* 22. *ar.* 2. *ap.* ad præmissam proverbiorum auctoritatem plenius glossandam, & intelligendam. A Conc. autem *Trid.* insinuatur idem per hoc, quod ordine verba ista ponit sess. 6. c. 6. *Excitati divina gratia, & adjuti fidem ex auditu concipientes libere moventur in Deum, & dum peccatores se esse intelligentes, a divinæ justitiæ timore, quo utiliter concutiuntur ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes, Deum sibi propter Christum propitium fore; illumque diligere incipiunt*. Hæc ibi. Item c. 7. *Fides, nisi ad eam spes accedat, & charitas, neque unit perfecte cum Christo; neque corporis ejus vivum membrum efficit*. Hæc ibi. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, &c.

QUÆSTIO LXIII.

De causa virtutum, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de causa virtutum. *Et circa hoc quæruntur quatuor.*

Primo. Utrum virtus sit in nobis a natura.

Secundo. Utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum.

Tertio. Utrum aliquæ virtutes morales sint in nobis per infusionem.

Quarto. Utrum virtus, quam acquirimus ex assuetudine operum, sit ejusdem speciei cum virtute infusa.

ARTICULUS I.

Utrum virtus insit nobis a natura.

Sup. q. 51. *ar.* 1. *&* 2. 2. *q.* 47. *ar.* 15. *&* 3. *d.* 33. *q.* 1. *ar.* 2. *qu.* 1. *& ver. q.* 1. *ar.* 2. *& Gal. lect.* 6. *&* 2. *Eth. lect.* 1.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod virtus sit in nobis a natura. Dicit enim Damascen. in 3. lib. (*orth. fid. cap.* 14. *cir. fi.*) *Naturales sunt virtutes, & æqualiter insunt omnibus*. Et Anton. dicit in serm. ad Monach. *Si naturam voluntas mutaverit, perversitas est: Conditio servetur, & virtus est*. Et Matth. 4. super illud, *Circuibat Jesus docens, &c.* dicit glos. (*ord.*) *Docet naturales virtutes*, sc. *justitiam, castitatem, humiliatem, quas naturaliter habet homo*.

2. Præterea. Bonum virtutis est secundum rationem esse, ut ex dictis patet: (*q.* 55. *ar.* 4. *ad* 2.) id, quod est secundum rationem, est homini naturale; cum ratio sit hominis natura. Ergo virtus inest homini a natura.

3. Præterea. Illud dicitur esse nobis naturale, quod nobis a nativitate inest: Sed virtutes quibusdam a nativitate insunt. dicitur enim Job 31. *Ab infantia crevit mecum miseratio, & de utero egressa est mecum*. Ergo virtus inest homini a natura.

Sed Contra. Id, quod inest homini a natura, est omnibus hominibus commune, & non tollitur per peccatum: quia etiam *in dæmonibus bona naturalia manent*, ut Dion. dicit in 4. cap. de div. nom. (*lect.* 19.) Sed virtus non inest omnibus hominibus, & abjicitur per peccatum. Ergo non inest homini a natura.

Respondeo dicendum, quod circa formas corporales *aliqui* dixerunt, quod sunt totaliter ab intrinseco; sicut ponentes latitationem formarum: *aliqui* vero, quod totaliter sint ab extrinseco; sicut ponentes formas corporales esse ab aliqua causa separata: *aliqui* vero, quod partim sint ab intrinseco, inquantum sc. præexistunt in materia in potentia; & partim ab extrinseco, inquantum scilicet reducuntur ad actum per agens.

Ita etiam circa scientias, & virtutes *aliqui* quidem posuerunt, eas totaliter esse ab intrinseco: ita scilicet quod omnes virtutes, & scientiæ naturaliter præxistunt in anima, sed per disciplinam, & exercitium

tium impedimenta scientiæ, & virtutis tolluntur, quæ adveniunt animæ ex corporis gravitate; sicut cum ferrum clarificatur per limationem: Et hæc fuit opinio Platonicorum. *Alii* vero dixerunt, quod sunt totaliter ab extrinseco, idest *ex influentia intelligentiæ agentis*, ut ponit Avicenna. *Alii* vero dixerunt, quod secundum aptitudinem scientiæ, & virtutes sunt in nobis a natura, non autem secundum perfectionem, ut Philosoph. dicit in 2. Ethicor. (*cap.* 1. *cir. prin. tom.* 5.) Et hoc verius est.

Ad cujus manifestationem oportet considerare, quod aliquid dicitur alicui homini naturale *dupliciter*. *Uno modo* ex natura speciei: *Alio modo* ex natura individui. Et quia unumquodque habet speciem secundum suam formam, individuatur vero secundum materiam, forma vero hominis est anima rationalis, materia vero corpus, ideo id quod convenit homini secundum animam rationalem, est ei naturale secundum rationem speciei; id vero quod est ei naturale secundum determinatam corporis complexionem, est ei naturale secundum naturam individui. quod enim est naturale homini ex parte corporis secundum speciem, quodammodo refertur ad animam; inquantum sc. tale corpus est tali animæ proportionatum.

Utroque autem modo virtus est homini naturalis secundum quandam inchoationem: Secundum quidem naturam speciei, inquantum in ratione hominis insunt naturaliter quædam principia naturaliter cognita tam scibilium, quam agendorum; quæ sunt quædam seminaria intellectualium virtutum, & moralium, inquantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni, quod est secundum rationem: Secundum vero naturam individui, inquantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius, vel pejus ad quasdam virtutes; prout sc. vires quædam sensitivæ actus sunt quarundam partium corporis, ex quarum dispositione adjuvantur, vel impediuntur hujusmodi vires in suis actibus, & per consequens vires rationales, quibus hujusmodi sensitive vires deserviunt: Et secundum hoc unus homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam. Et his modis tam virtutes intellectuales, quam morales secundum quandam aptitudinis inchoationem sunt in nobis a natura; *non autem consummatio earum*; quia natura determinatur ad unum. Consummatio autem hujusmodi virtutum non est secundum unum modum actionis, sed diversimode secundum diversas mate-

rias, in quibus virtutes operantur, & secundum diversas circumstantias. Sic ergo patet, quod virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem, & inchoationem; non autem secundum perfectionem; præter virtutes theologicas, quæ sunt totaliter ab extrinseco.

Et per hoc patet responsio ad Objecta. Nam *primæ duæ* rationes procedunt, secundum quod seminaria virtutum insunt nobis a natura, inquantum rationales sumus. *Tertia* vero ratio procedit, secundum quod ex naturali dispositione corporis, quam habet ex nativitate, unus habet aptitudinem ad miserendum, alius ad temperate vivendum, alius ad aliam virtutem.

APPENDIX.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, & in recto sensu intelligas, merito esse a scripturis insinuatum; quod virtus non inest nobis a natura, ut Ephes. secundo. *Eramus natura filii iræ, sicut & cæteri*. Idest, a nativitate omnes sunt filii iræ. Hoc enim dicitur ab Apostolo ratione peccati originalis, in quo omnes concipiuntur. Psalm. quinquagesimo. Patet autem quod virtus, secundum, scilicet suam formalitatem sumpta, non stat cum peccato, ut dicit *argumen. cont.* & consequenter eodem tenore constat, quod virtus non inest alicui homini a natura. Apostolus ergo per hoc, quod dicit, nos omnes a nativitate habere peccatum, tanquam scholastice loquens, dicit; & quidem a fortiori. Nulla virtus est homini naturalis, a fortiori, inquam: quia ponendo peccatum in nobis, multo magis tollit virtutem, quam, si simpliciter diceret, hanc nobis non inesse. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS II. 332

Utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum.

Sup. q. 51. ar. 2. & 3. & inf. qu. 65. ar. 2. cor. & qu. 92. ar. 1. ad 1. & 2. dist. 44. q. 1. ar. 1. ad 6. & 3. di. 33. q. 1. ar. 2. q. 2. & ver. q. 1. ar. 9.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod virtutes in nobis causari non possint ex assuetudine

ne operum. Quia super illud Rom. 14. *Omne, quod non est ex fide, peccatum est*, dicit gloss. August. (*ord. ex lib. sent. cap.* 106. *to.* 3.) *Omnis infidelium vita peccatum est; & nihil est bonum sine summo bono: Ubi deest cognitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus*. Sed fides non potest acquiri ex operibus, sed causatur in nobis a Deo, secundum illud Ephes. 2. *Gratia estis salvati per fidem*. Ergo nulla virtus potest in nobis acquiri ex assuetudine operum.

2. Præterea. Peccatum, cum contrarietur virtuti, non compatitur secum virtutem: Sed homo non potest vitare peccatum nisi per gratiam Dei, secundum illud Sap. 8. *Didici, quod non possum esse aliter continens, nisi Deus dederit*. Ergo nec virtutes aliquæ possunt in nobis causari ex assuetudine operum, sed solum dono Dei.

3. Præterea. Actus, qui sunt sine virtute, deficiunt a perfectione virtutis: Sed effectus non potest esse perfectior causa. Ergo virtus non potest causari ex actibus præcedentibus virtutem.

Sed Contra est, quod Dionys. dicit 4. cap. de div. nom. (*p.* 4. *lect.* 16. *&* 22. *implic.*) quod *bonum est virtuosius, quam malum*: Sed ex malis actibus causantur habitus vitiorum. Ergo multo magis ex bonis actibus possunt causari habitus virtutum.

Respondeo dicendum, quod de generatione habituum ex actibus in generali supra dictum est. (*q.* 51. *ar.* 2. *&* 3.) Nunc autem specialiter quantum ad virtutem considerandum est, quod, sicut supra dictum est, (*q.* 55. *ar.* 3. *&* 4.) virtus hominis perficit ipsum ad bonum. Cum autem ratio boni consistat *in modo, specie, & ordine*, ut August. dicit in lib. de natura boni, (*ca.* 3. *to.* 6.) sive *in numero, pondere, & mensura*, ut dicitur Sap. 11. oportet, quod bonum hominis secundum aliquam regulam consideretur. Quæ quidem est *duplex*, ut supra dictum est: (*q.* 19. *ar.* 3. *&* 4.) scilicet *ratio humana*, & *lex divina*. Et quia lex divina est superior regula, ideo ad plura se extendit: ita quod quicquid regulatur ratione humana, regulatur etiam lege divina, sed non convertitur. *Virtus igitur hominis ordinata ad bonum, quod modificatur secundum regulam rationis humanæ, potest ex actibus humanis causari*, inquantum hujusmodi actus procedunt a ratione, sub cujus potestate, & regula tale bonum consistit.

Virtus vero ordinans hominem ad bonum, secundum quod modificatur per legem divinam, & non per rationem humanam, non potest causari per actus hu-

humanos, quorum principium est ratio ; sed causatur solum in nobis per operationem divinam. Et ideo hujusmodi virtutem definiens Aug. (*sup. illud Psal.* 118 *Feci judicium &c. conc. 26. ante med. to. 8. ubi dicit*, *Deum operari in nobis justitiam*) posuit in definitione virtutis, *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*.

Et de hujusmodi etiam virtute Prima ratio procedit.

Ad secundum dicendum, quod virtus divinitus infusa, maxime si in sua perfectione consideretur, non compatitur secum aliquod peccatum mortale : Sed virtus humanitus acquisita potest secum compati aliquem actum peccati, etiam mortalis, quia usus habitus in nobis est nostræ voluntati subjectus, ut supra dictum est. (*q.* 49. *ar.* 3.) Non autem per unum actum peccati corrumpitur habitus virtutis acquisitæ. Habitui enim non contrariatur directe actus, sed habitus. Et ideo licet sine gratia homo non possit peccatum mortale vitare, ita quod nunquam peccet mortaliter : non tamen impeditur, quin possit habitum virtutis acquirere, per quam a malis operibus abstineat ut in pluribus, & præcipue ab his, quæ sunt valde rationi contraria. Sunt etiam quædam peccata mortalia, quæ homo sine gratia nullo modo potest vitare ; quæ scilicet directe opponuntur virtutibus theologicis, quæ ex dono gratiæ sunt in nobis. Hoc tamen infra manifestius fiet. (*ar. seq.*)

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, (*ar.* 1. *hu. q. & q.* 51. *a.* 1.) virtutum acquisitarum præexistunt in nobis quædam semina, sive principia secundum naturam : quæ quidem principia sunt nobiliora virtutibus eorum virtute acquisitis ; sicut intellectus principiorum speculabilium est nobilior scientia conclusionum ; & naturalis rectitudo rationis est nobilior rectificatione appetitus ; quæ fit per participationem rationis ; quæ quidem rectificatio pertinet ad virtutem moralem. Sic igitur actus humani, inquantum procedunt ex altioribus principiis, possunt causare virtutes acquisitas humanas.

APPENDIX.

Ex artic. habes *primo* : quomodo per rationem & ostendas, & in sensu vero intelligas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Dionysio ; quod virtus potest causari in nobis ex assuetudine operum. A S. Dionysio quidem : ut cum discursu ponitur *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur

Prov.

Prov. 16. *Acquire prudentiam*. Quomodo autem acquiratur prudentia, monſtrat per hoc; quod in contextu tractaverat de actibus etiam in *ca*. 15. puta de acquieſcere increpationibus, de quærere doctrinam, de dirigere greſſus ſuos, de odire munera, de habere labia juſta, de eſſe eruditum in verbis, &c. Ac ſi ergo ſcholaſtice per hoc dicat: Ex actibus iſtis, atque hujuſmodi cauſabitur in te virtus prudentiæ: Item inſinuatur idipſum per hoc, quod Gorgias declarari intelligitur habere virtutem multiplicem ad artem militarem requiſitam ex eo, quod dicitur *ſecundo Machabæorum* 8. in bellicis rebus experientiſſimus. Experientia enim acquiritur ex actibus: & ſi eſt magna experientia (ut erat hæc) ex aſſuetudine actuum. Ex actibus ergo, immo etiam ex aſſuetudine actuum Gorgiam acquiſiſſe præſupponit virtutes requiſitas ad bonam militiam: quando ipſum dicit, in rebus bellicis experientiſſimum. *Secundo* vides: quomodo ex iis, &c.

ARTICULUS III. 333

Utrum aliquæ virtutes morales ſint in nobis per infuſionem.

Sup. q. 51. *ar.* 3. *&* *q.* 55. *ar.* 4. *ad* 6. *& inf. q.* 65. *ar.* 2. *& d.* 33. *q.* 1. *ar.* 2. *q.* 3. *&* 4. *d.* 17. *q.* 1. *ar.* 3. *q.* 1. *cor. & ver. q.* 1. *ar.* 10.

AD Tertium ſic proceditur. Videtur, quod præter virtutes theologicas non ſint aliæ virtutes nobis infuſæ a Deo. Ea enim, quæ poſſunt fieri a cauſis ſecundis, non fiunt immediate a Deo, niſi forte aliquando miraculoſe: quia, ut Dion. dicit (*implic. cap.* 8. 10. *&* 15. *cæl. Hierarch.*) *lex divinitatis eſt ultima per media adducere*: Sed virtutes intellectuales, & morales poſſunt in nobis cauſari per noſtros actus, ut dictum eſt. (*ar. præc.*) Non ergo convenienter cauſantur in nobis per infuſionem.

2. Præterea. In operibus Dei multo minus eſt aliquid ſuperfluum, quam in operibus naturæ: ſed ad ordinandum nos in bonum ſupernaturale ſufficiunt virtutes theologicæ. Ergo non ſunt aliæ virtutes ſupernaturales, quas oporteat in nobis cauſari a Deo.

3. Præterea. *Natura non facit per duo, quod poteſt facere per unum*; & multo minus Deus. Sed *Deus inſeruit animæ noſtræ ſemina virtutum*, ut dicit gloſ.

Heb.

Heb. 1. Ergo non oportet, quod alias virtutes in nobis per infusionem causet.

Sed Contra est, quod dicitur Sap. 8. *Sobrietatem, & justitiam docet, prudentiam, & virtutem.*

Respondeo dicendum, quod oportet effectus esse suis causis, & principiis proportionatos. Omnes autem virtutes tam intellectuales, quam morales, quæ ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam naturalibus principiis in nobis præexistentibus, ut supra dictum est; (*ar.* 1. *hu. q. & q.* 51. *ar.* 1.) loco quorum naturalium principiorum conferuntur nobis a Deo virtutes theologicæ, quibus ordinamur ad finem supernaturalem, sicut supra dictum est. (*q.* 62. *a.* 3.) Unde *oportet, quod his etiam virtutibus theologicis proportionaliter respondeant alii habitus divinitus causati in nobis*, qui sic se habeant ad virtutes theologicas, sicut se habent virtutes morales, & intellectuales ad principia naturalia virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquæ quidem virtutes morales, & intellectuales possunt causari in nobis ex nostris actibus: tamen illæ non sunt proportionatæ virtutibus theologicis: & ideo oportet, alias eis proportionatas immediate a Deo causari.

Ad secundum dicendum, quod virtutes theologicæ sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem, secundum quandam inchoationem, quantum sc. ad ipsum Deum immediate: sed oportet, quod per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res: in ordine tamen ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod virtus illorum principiorum naturaliter inditorum non se extendit ultra proportionem naturæ. & ideo in ordine ad finem supernaturalem indiget homo perfici per alia principia superaddita.

A P P E N D I X.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a scripturis; quod præter virtutes theologicas aliquæ aliæ nobis infunduntur a Deo. Ut *Sap.* 8. secundum quod est *in argum. cont.* Ubi patet: quod virtutes istæ quatuor Cardinales, quæ multoties actibus humanis acquiruntur, infunduntur etiam plerumque immediate a sapientia æterna, idest a Deo: non quidem ii numeraliter præcise; sed alii; ut ex textu *ad primum* colligi datur. Item 3. *Reg.* 3. de virtutibus, sapientia, prudentia, &c. infusis Salomoni immediate a Deo.

Deo. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica viciſſim declaretur, & confirmetur.

ARTICULUS IV. 334

Utrum virtus, quam acquirimus ex operum aſſuetudine, ſit ejuſdem ſpeciei cum virtute infuſa.

3. *d.* 33. *q.* 1. *a.* 2. *q.* 4. *&* 4. *d.* 14. *q.* 1. *a.* 2. *ad* 4. *& d.* 50. *q.* 1. *a.* 2. *ad* 4. *& ver. q.* 1. *a.* 10. *ad* 7. 8. *&* 9. *& q.* 5. *a.* 4. *corp.*

AD Quartum ſic proceditur. Videtur, quod virtutes infuſæ non ſint alterius ſpeciei a virtutibus acquiſitis. Virtus enim acquiſita, & virtus infuſa ſecundum prædicta non videntur differre, niſi ſecundum ordinem ad ultimum finem: Sed habitus, & actus humani non recipiunt ſpeciem ab ultimo fine, ſed a proximo. Non ergo virtutes morales, vel intellectuales infuſæ differunt ſpecie ab acquiſitis.

2. Præterea. Habitus per actus cognoſcuntur: Sed idem eſt actus temperantiæ infuſæ, & acquiſitæ; ſcilicet moderari concupiſcentias tactus. Ergo non differunt ſpecie.

3. Præterea. Virtus acquiſita, & virtus infuſa differunt ſecundum illud, quod eſt immediate a Deo factum, & a creatura: Sed idem eſt ſpecie homo, quem Deus formavit, & quem generat natura; & oculus, quem cæco nato dedit, & quem virtus formativa cauſat. Ergo videtur, quod eſt eadem ſpecie virtus acquiſita, & infuſa.

Sed Contra. Quælibet differentia in definitione poſita mutata diverſificat ſpeciem: Sed in definitione virtutis infuſæ ponitur, *Quam Deus in nobis ſine nobis operatur*, ut ſupra dictum eſt. (*q.* 55. *a.* 4.) Ergo virtus acquiſita, cui hoc non convenit, non eſt ejuſdem ſpeciei cum infuſa.

Reſpondeo dicendum, quod *dupliciter* habitus diſtinguuntur ſpecie. *Uno modo*, ſicut prædictum eſt, (*q.* 54. *a.* 2.) ſecundum ſpeciales, & formales rationes objectorum. Objectum autem virtutis cujuſlibet eſt bonum conſideratum in materia propria: ſicut temperantiæ objectum eſt bonum delectabilium in concupiſcentiis tactus: cujus quidem objecti formalis ratio eſt a ratione, quæ inſtituit modum in his concupiſcentiis, materiale autem eſt id, quod eſt ex parte concupiſcentiarum. Manifeſtum eſt autem,

tem, quod alterius rationis eſt modus, qui imponitur in hujuſmodi concupiſcentiis ſecundum regulam rationis humanæ, & ſecundum regulam divinam: puta in ſumptione ciborum ratione humana modus ſtatuitur, ut non noceat valetudini corporis, nec impediat rationis actum: ſecundum autem regulam legis divinæ requiritur, quod *homo caſtiget corpus ſuum, & in ſervitutem redigat* per abſtinentiam cibi, & potus, & aliorum hujuſmodi. Unde *manifeſtum eſt, quod temperantia infuſa, & acquiſita differunt ſpecie: Et eadem ratio eſt de aliis virtutibus.*

Alio modo habitus diſtinguuntur ſpecie ſecundum ea, ad quæ ordinantur. Non enim eſt eadem ſpecie ſanitas hominis, & equi, propter diverſas naturas, ad quas ordinantur. Et eodem modo dicit Phil. in 3. Politic. (*cap.* 3. *a princ. to.* 5.) quod *diverſæ ſunt virtutes civium, ſecundum quod bene ſe habent ad diverſas politias. Et per hunc etiam modum differunt ſpecie virtutes morales infuſæ*, per quas homines bene ſe habent in ordine ad hoc quod ſint *cives ſanctorum, & domeſtici Dei; & aliæ virtutes acquiſitæ*, ſecundum quas homo ſe bene habet in ordine ad res humanas.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus infuſa, & acquiſita non ſolum differunt ſecundun ordinem ad ultimum finem, ſed etiam ſecundum ordinem ad propria objecta, ut dictum eſt. (*in cor. art.*)

Ad ſecundum dicendum, quod alia ratione modificat concupiſcentias delectabilium tactus temperantia acquiſita, & temperantia infuſa, ut dictum eſt. (*in. corp. art.*) unde non habent eundem actum.

Ad tertium dicendum, quod oculum cæci nati, Deus fecit ad eundem actum, ad quem formantur alii oculi ſecundum naturam: & ideo fuit ejuſdem ſpeciei. Et eadem ratio eſſet, ſi Deus vellet miraculoſe cauſare in homine virtutes, quales acquiruntur ex actibus. Sed ita non eſt in propoſito, ut dictum eſt. (*in corp. art.*)

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem oſtendas, merito fuiſſe ſimul a ſcripturis, & Eccleſia inſinuatum, quod virtutes infuſæ, & acquiſitæ ſunt alterius ſpeciei. Ab Eccleſia quidem per hoc, quod in præfatione quadrageſimali de je-

junio dicit Deo abstinentiam talem infundenti; *Qui corporali jejunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris, & præmia*. A scripturis vero per ly *Qui abstinens est, adjiciet vitam*, Eccl. 37. Loquitur autem ibi de vita corporali opponendo abstinentiam dicto illi, *propter crapulam multi perierunt*. Ecclesia igitur, dum abstinentiam ad superna directam monstrat, & scripturæ ad corporalem sanitatem, scholasticis acutis pro manifesto concludendum relinquunt, quod virtus infusa ab acquisita differt secundum speciem. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim, &c.

QUÆSTIO LXIV.

De Medio virtutum, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de proprietatibus virtutum. Et *Primo* quidem de medio virtutum. *Secundo* de connexione virtutum. *Tertio* de æqualitate earum. *Quarto* de ipsarum duratione.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo. Utrum virtutes morales sint in medio.
Secundo. Utrum medium virtutis sit medium rei, vel rationis.
Tertio. Utrum intellectuales virtutes consistant in medio.
Quarto. Utrum virtutes theologicæ.

ARTICULUS I. 335

Utrum virtutes morales sint in medio.

Inf. a. 4. ad 1. & 4. & 2.2. q. 17. a. 5. ad 2. & q. 92. art. 1. corp. & 3. d. 33. q. 1. a. 3. q. 1. & ver. q. 1. a. 13. & 2. Ethic. lect. 7.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod virtus moralis non consistat in medio. *Ultimum* enim repugnat medii rationi: Sed de ratione virtutis est *ultimum*. dicitur enim in 1. de cœlo, (*tex. 116. to. 2.*) quod *virtus est ultimum potentia*. Ergo virtus moralis non consistit in medio.

2. Præterea. Illud quod est maximum, non est medium. Sed quædam virtutes morales tendunt in aliquod maximum; sicut magnanimitas est circa maximos honores; & magnificentia circa ma-

xi-

ximos sumptus, ut dicitur in 4. Eth. (*c.* 2. *&* 3. *to.* 5.) Ergo non omnis virtus moralis est in medio.

3. Præterea. Si de ratione virtutis moralis sit in medio esse, oportet quod virtus moralis non perficiatur, sed magis corrumpatur per hoc quod tendit ad extremum: Sed quædam virtutes morales perficiuntur per hoc quod tendunt ad extremum: sicut virginitas, quæ abstinet ab omni delectabili venereo, & sic tenet extremum, & est perfectissima castitas, & dare omnia pauperibus est perfectissima misericordia, vel liberalitas. Ergo videtur, quod non sit de ratione virtutis moralis esse in medio.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 2. Ethic. (*cap.* 6. *post med. to.* 5.) quod *virtus moralis est habitus electivus in medietate existens*.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supradictis patet, (*q.* 55. *ar.* 3.) virtus de sui ratione ordinat hominem ad bonum. Moralis autem virtus proprie est perfectiva appetitivæ partis animæ circa aliquam determinatam materiam. Mensura autem, & regula appetitivi motus circa appetibilia est ipsa ratio. Bonum autem cujuslibet mensurati, & regulati consistit in hoc, quod conformetur suæ regulæ: sicut bonum in artificiatis est, ut sequatur regulam artis. Malum autem per consequens in hujusmodi est per hoc, quod aliquid discordat a sua regula, vel mensura: Quod quidem contingit vel per hoc quod superexcedit mensuram, vel per hoc quod deficit ab ea: sicut manifeste apparet in omnibus regulatis, & mensuratis. Et ideo patet, quod bonum virtutis moralis consistit in adæquatione ad mensuram rationis. Manifestum est autem, quod inter excessum, & defectum medium est æqualitas, sive conformitas.

Unde *manifeste apparet*, *quod virtus moralis in medio consistit*.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis: pro materia autem habet passiones, vel operationes. Si ergo comparetur virtus moralis ad rationem, sic secundum id quod rationis est, habet rationem extremi unius, quod est conformitas: excessus vero, & defectus habet rationem alterius extremi, quod est difformitas. Si vero consideretur virtus moralis secundum suam materiam, sic habet rationem medii, inquantum passionem reducit ad regulam rationis. Unde Philos. dicit in 2. Ethicor. (*c.* 6. *post med. to.* 5.) quod *virtus secundum substantiam medietas est*, inquantum regula virtutis ponitur circa pro-

propriam materiam: secundum *optimum* autem, & *bene* est extremitas, scilicet secundum conformitatem rationis.

Ad secundum dicendum, quod medium, & extrema considerantur in actionibus, & passionibus secundum diversas circumstantias. Unde nihil prohibet in aliqua virtute esse extremum secundum unam circumstantiam, quod tamen est medium secundum alias citcumstantias per conformitatem ad rationem. Et sic est in magnificentia, & magnanimitate. nam si consideretur quantitas absoluta ejus, in quod tendit magnificus, & magnanimus, dicetur *extremum*, & *maximum*: sed si consideretur hoc ipsum per comparationem ad alias circumstantias, sic habet rationem *medii*: quia in hoc maximum tendunt hujusmodi virtutes secundum regulam rationis, idest ubi oportet, & quando oportet, & propter quod oportet: Excessus autem, si in hoc maximum tendatur, quando non oportet, vel ubi non oportet, vel propter quod non oportet: Defectus autem est, si non tendatur in hoc maximum, ubi oportet, & quando oportet. Et hoc est, quod Philosoph. dicit in 4. Ethic. (*c.* 3. *paulo a princ. tom.* 5.) quod *magnanimus est quidem magnitudine extremus, eo autem quod ut oportet, medius*.

Ad tertium dicendum, quod eadem ratio est de virginitate, & paupertate, quæ est de magnanimitate. Abstinet enim virginitas ab omnibus venereis, & paupertas ab omnibus divitiis propter quod oportet, & secundum quod oportet, idest secundum mandatum Dei, & propter vitam æternam. Si autem hoc fiat secundum quod non oportet, idest secundum aliquam superstitionem illicitam, vel etiam propter inanem gloriam, erit superfluum: Si autem non fiat, quando oportet, vel secundum quod oportet, est vitium per defectum: ut patet in transgredientibus votum virginitatis, vel paupertatis.

A P P E N D I X.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem tum directam, hæc ponitur in corpore, tum indirectam, hæc est solutio argumentorum, ostendas, merito fuisse a scripturis, & Philos. insinuatum, quod virtus moralis consistit in medio. A Philos. quidem ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Eccles. 20. *Homo sapiens tacebit usque ad tempus: lascivus autem & imprudens non servabit tempus*. Patet enim hæc consideranti: quod vir-

virtuosum a non virtuoso scriptura distinguit per hoc, quod virtuosus observat tempus aptum rei faciendæ: non virtuosus autem temporis rationem non habet. Hoc est ergo: ac si aperte dixisset: circumstantia ly *quando oportet* requiritur ad virtutem. Item per dictum Joan. 2. *invenit vendentes, & ementes in templo, & omnes ejecit*. Constat enim, quod vendere, & emere sunt virtuosi actus de se; utpote misericordiam in vendente indigentibus, & prudentiam in emente pro indigentiæ suæ sublevamine concernentes: & tamen tanquam vitiosi judicantur a Christo vendentes, & ementes per hoc, quod ubi non oportet, idest in templo, prædictos actus exercent. Nisi enim a Domino sic vitiosi judicarentur, de templo non ejicerentur ab ipso. Scriptura igitur in hoc facto demonstrat: quod circumstantia ly *ubi oportet* requiritur ad virtutem. Item per dictum Matth. 6. *Ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis: alioquin mercedem non habebitis apud patrem vestrum*. Patet siquidem hic; quod justitia, puta, ut contextus subsequens exponit; oratio, eleemosyna, jejunium, est virtus secundum se: & tamen, quia deficit circumstantia ly *propter quod oportet*, idest quia non fit propter Deum, sed propter homines: ideo judicatur a domino non virtus per ly *non habebitis mercedem apud patrem vestrum*. Christus igitur verbis antedictis innuit: quod circumstantia ly *propter quod oportet* requiritur ad virtutem. Item per dictum Matth. 15. *Vos dicitis, quicunque dixerit patri, vel matri, munus*, &c. sine causa autem colunt me, docentes doctrinas, & mandata hominum, scilicet aversantium se a veritate, ut exponit Apost. *ad Tit. c.* 1. His namque verbis ostenditur, quod pharisæi non colebant Deum, quamvis labiis idest exteriori illo facto accipiendi pro templo munera a filiis paternum indigentium, viderentur ipsum colere: quoniam non colebant eum secundum mandatum ejus, sed secundum superstitiosam doctrinam sui ipsorum. Non enim Deus mandavit, se coli cum transgressione juris naturalis, atque divini idest cum subtractione necessariorum a parentibus propriis: sicut isti pharisæi ipsum coli a filiis docebant, & consequenter ipsimet eodem facto colere se affirmabant. Tanquam ergo per prædicta dixit Christus Judæis; cultura vestra versus Deum est sine causa, idest non est virtuosa; quia ipsam non servatis cum circumstantia ly *secundum quod oportet*. Circumstantias vero has *quatuor*. scilicet *quando oportet*, *ubi oportet*,

propter quod oportet, *secundum quod oportet*, servare, est consistere in medio, ut patet intelligenti articulum. Et per consequens scripturæ, dum in observatione harum circumstantiarum virtutem moralem esse monstrarunt, eodem utique tenore, si scholastice loquantur, dixerunt: Moralis virtus in medio consistit. *Secundo* vides: quomodo ex his bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS II. 336

Utrum medium virtutis moralis sit medium rei, vel rationis.

2. 2. qu. 58. *ar.* 12. & 3. *d.* 33. *q.* 1. *a.* 3. *q.* 2. & 4. *d.* 15. *q.* 1. *ar.* 1. *qu.* 2. & *ma. qu.* 13. *a.* 2. *co.* & *ver. q.* 1. *art.* 13. *ad* 11.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod medium virtutis moralis non sit medium rationis, sed medium rei. Bonum enim virtutis moralis consistit in hoc, quod est in medio: Bonum autem, ut dicitur in 6. Metaph. (*tex.* 8. *to.* 3.) est in rebus ipsis. Ergo medium virtutis moralis est medium rei.

2. Præterea. Ratio est vis apprehensiva: Sed virtus moralis non consistit in medio apprehensionum, sed magis in medio operationum, & passionum. Ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed medium rei.

3. Præterea. Medium, quod accipitur secundum proportionem arithmeticam, vel geometricam, est medium rei: Sed tale est medium justitiæ, ut dicitur in 5. Ethic. (*cap.* 3. *to.* 5.) Ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed rei.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 2. Ethic. (*cap.* 6. *a med. to.* 5.) quod *virtus moralis in medio consistit quoad nos determinata ratione*.

Respondeo dicendum, quod medium rationis *dupliciter* potest intelligi. *Uno modo*, secundum quod medium in ipso actu rationis existit, quasi ipse actus rationis ad medium reducatur: Et sic, quia virtus moralis non perficit actum rationis, sed actum virtutis appetitivæ, *medium virtutis moralis non est medium rationis*.

Alio modo potest dici medium rationis id, quod a ratione ponitur in aliqua materia: *Et sic omne medium virtutis moralis est medium rationis*: quia, sicut

cut dictum est, (*ar. præc.*) virtus moralis dicitur consistere in medio per conformitatem ad rationem rectam.

Sed quandoque contingit, quod medium rationis est etiam medium rei: Et tunc *oportet, quod virtutis moralis medium sit medium rei:* sicut est in justitia. Quandoque autem medium rationis non est medium rei, sed accipitur per comparationem ad nos: *Et sic est medium in omnibus aliis virtutibus moralibus*. Cujus ratio est quia justitia est circa operationes, quæ consistunt in rebus exterioribus, in quibus rectum institui debet simpliciter, & secundum se ut supra dictum est. (*q.* 60. *ar.* 2.) & ideo medium rationis in justitia est idem cum medio rei; inquantum scilicet justitia dat unicuique quod debet, & non plus, nec minus. Aliæ vero virtutes morales consistunt circa passiones interiores, in quibus non potest rectum constitui eodem modo, propter hoc quod homines diversimode se habent ad passiones. Et ideo oportet quod rectitudo rationis in passionibus instituatur per respectum ad nos, qui afficimur secundum passiones.

Et per hoc patet responsio ad Objecta. Nam *primæ duæ* rationes procedunt de medio rationis, quod scilicet invenitur in ipso actu rationis: *Tertia* vero ratio procedit de medio justitiæ.

A P P E N D I X.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas & in recto sensu intelligas, merito fuisse a scrtpturis, & Philosopho insinuatum: quod medium virtutis moralis est medium rationis. A Phil. quidem, ut *in arg. con.* Quod Philos. dictum, ut melius intelligas, vide concl. 4. cum ejus probatione, & text. corp. correspondente diffusius. A scripturis autem per hoc, quod dicitur Proverb. 4. *Oculi tui recta videant*. Ibi enim, & in sequentibus ad virtutes morales acquirendas unumquemque nostrum animorum intendit scriptura: &, ut virtutes a non virtutibus nos cognoscere faciat, ne quando decipiamur, præmonens ait. *Oculi tui recta videant*. Hoc est. Virtutem a non virtute cognosces per hoc, quod illa erit virtus, quæ in recta visione occultorum tuorum intellectualium consistet: & e contra. Constat vero, quod recte tunc videt intellectus, quando videt, secundum quod oportet: & hoc, sub aliis verbis, est medium rationis, ut scholastice exponendo dicatur; *Oculi tui recta videant*, id est

ratio

ratio tua recta recte videat, hoc est, tunc illa visa erunt recta, si rectæ rationis tuæ visioni, id est judicio conquadrabunt, id, quod est (ut penetrantibus patet) virtutem rectam consistere in medio rationis. *Secundo* vides quomodo ex iis beue pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim deciaretur, &c.

ARTICULUS III. 337

Utrum virtutes intellectuales consistant in medio.

Inf. art. 4. ad 1. & 2. Et 3. di. 33. qu. 1. ar. 3. q. 3. Et vir. q. 1. ar. 13. corp. & ad 5. & 19. & qu. 4. art. 2. ad 7.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod virtutes intellectuales non consistant in medio. Virtutes enim morales consistunt in medio, inquantum conformantur regulæ rationis: Sed virtutes intellectuales sunt in ipsa ratione; & sic non videntur habere superiorem regulam. Ergo virtutes intellectuales non consistunt in medio.

2. Præterea. Medium virtutis moralis determinatur a virtute intellectuali. Dicitur enim in 2. Ethic. (*c. 6. to. 5.*) quod *virtus consistit in medietate determinata ratione, prout sapiens determinabit*. Si igitur virtus intellectualis iterum consistat in medio, oportet quod determinetur sibi medium per aliquam aliam virtutem: & sic proceditur in infinitum in virtutibus.

3. Præterea. Medium proprie est inter contraria, ut patet per Philos. in 10. Metaph. (*tex. 22. & 23. to. 3.*) Sed in intellectu non videtur esse aliqua contrarietas; cum etiam ipsa contraria, secundum quod sunt in intellectu, non sint contraria, sed simul intelligantur; ut album, & nigrum, sanum, & ægrum. Ergo in intellectualibus virtutibus non est medium.

Sed Contra est, quod *ars est virtus intellectualis*, ut dicitur in 6. Ethic. (*cap. 3. to. 5.*) & tamen *artis est aliquod medium*, ut dicitur in 2. Ethic. (*cap. 6. cir. med. to. 5.*) Ergo virtus intellectualis consistit in medio.

Respondeo dicendum, quod bonum alicujus rei consistit in medio, secundum quod conformatur regulæ, vel mensuræ, quam contingit transcendere, & ab ea deficere, sicut dictum est. (*a. 1. hu. q.*)

 Vir-

Virtus autem intellectualis ordinatur ad bonum, ficut & moralis, ut fupra dictum eft. (*q.* 55. *a.* 3.) Unde, fecundum quod bonum virtutis intellectualis fe habet ad menfuram, fic fe habet ad rationem medii. Bonum autem virtutis intellectualis eft *verum*: fpeculativæ quidem virtutis *verum* abfolute, ut in 6. Ethicor. (*c.* 2. *to.* 5.) dicitur: practicæ autem virtutis *verum* fecundum conformitatem ad appetitum rectum. *Verum* autem intellectus noftri abfolute confideratum eft ficut menfuratum a re. Res enim eft menfura intellectus noftri, ut dicitur in 10. Met. (*tex.* 5. *tom.* 3.) *Ex eo enim quod res eft, vel non eft, veritas eft in opinione, & in oratione*. Sic igitur *bonum virtutis intellectualis fpeculativæ confiftit in quodam medio per conformitatem ad ipfam rem*; fecundum quod dicit effe quod eft, vel non effe quod non eft; in quo ratio *veri* confiftit. Exceffus autem eft fecundum affirmationem falfam, per quam dicitur effe quod non eft. Defectus autem accipitur fecundum negationem falfam, per quam dicitur non effe, quod eft.

Verum autem virtutis intellectualis practicæ comparatum quidem ad rem, habet rationem menfurati: Et fic *eodem modo accipitur medium per conformitatem ad rem in virtutibus intellectualibus practicis, ficut in fpeculativis. Sed refpectu appetitus habet rationem regulæ, & menfuræ*. Unde idem medium, quod eft virtutis moralis, etiam eft ipfius prudentiæ, fcilicet rectitudo rationis: Sed prudentiæ quidem eft iftud medium ut regulantis, & menfurantis: virtutis autem moralis ut menfuratæ, & regulatæ. Similiter exceffus, & defectus accipitur diverfimode utrobique.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam virtus intellectualis habet fuam menfuram, ut dictum eft; (*in cor. ar.*) & per conformitatem ad ipfam accipitur in ipfa medium.

Ad fecundum dicendum, quod non eft neceffe in infinitum procedere in virtutibus: quia menfura, & regula intellectualis virtutis non eft aliquod aliud genus virtutis, fed ipfa res.

Ad tertium dicendum, quod ipfæ res contrariæ non habent contrarietatem in anima; quia unum eft ratio cognofcendi alterum: & tamen in intellectu eft contrarietas affirmationis, & negationis, quæ funt contraria, ut dicitur in fine Perihermenias. Quamvis enim *effe*, & *non effe* non fint contraria, fed contradictorie oppofita, fi confiderentur ipfa fignifica-

ficata prout sunt in rebus, quia alterum est ens, & alterum est pure non ens: tamen, si referantur ad actum animæ, utrumque ponit aliquid esse. Unde *esse*, & *non esse* sunt contradictoria: Sed opinio, qua opinamur, quod *bonum est bonum*, est contraria opinioni, qua opinamur, quod *bonum non est bonum*: Et inter hujusmodi contraria *medium* est virtus intellectualis.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem & directam, & indirectam (hoc semper in append. intelligitur per ly *rationem*) ostendas, merito insinuatum esse a scripturis; & Philos. quod virtutes intellectuales consistunt in medio. A Philos. quidem, ut *in argum. cont.* A scripturis vero per hoc, quod, postquam exhortata est scriptura hominem ad prudentiam, quæ est virtus intellectualis, subjungit ibi Proverb. 4. *Ne declines ad dexteram, neque ad sinistram*. Ac si per hanc texturam sic ordinatam aperte scholasticis dixerit: prudentia consistit in medio. Propterea enim prudens tenetur non declinare ad dexteram, vel ad sinistram. Item per dictum Isa. 30. *Hæc est via, ambulate in ea, & non declinetis neque ad dexteram, neque ad sinistram.* Ideo enim tractans de via virtutum admonet; ne in ea ambulantes declinemus ad ullam partem extremorum: ut manifeste per talem modum loquendi designet, quod virtus tum intellectualis, tum moralis, tum theologica (modo tamen, quo dicitur *ar.* 4. *cor. in fi.*) ex quibus virtutibus ista salutis via conficitur, consistit in medio. Hac namque de causa, si declinaverimus ad dexteram, vel ad sinistram, quæ pro duobus extremis ibi ponuntur: nos non attingemus virtutes ipsas. Faciunt quoque ista ad *ar.* 1. & 2. *app. Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

A R T I C U L U S IV. 338

Utrum virtutes theologicæ consistant in medio.

2. 2. *q.* 17. *a.* 3. *ad* 2. *Et* 3. *dist.* 23. *qu.* 1. *ar.* 3. *qu.* 4. *Et vir. qu.* 1. *art.* 13. *cor. & ad* 5. 19. *art.* 2. *& qu.* 2. *ad* 10. *&* 13. *Et Ro.* 12. *lect.* 1.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod virtus theologica consistat in medio. Bonum enim a-

liarum virtutum consistit in medio: Sed virtus theologica excedit in bonitate alias virtutes. Ergo virtus theologica multo magis est in medio.

2. Præterea. Medium virtutis moralis accipitur quidem secundum quod appetitus regulatur per rationem; intellectualis vero secundum quod intellectus noster mensuratur a re: Sed virtus theologica perficit intellectum, & appetitum, ut supra dictum est. (*q.62. a.3.*) Ergo etiam virtus theologica consistit in medio.

3. Præterea. Spes, quæ est virtus theologica, medium est inter desperationem, & præsumptionem: Similiter etiam fides incedit media inter contrarias hæreses, ut Boetius dicit in lib. de duabus naturis. (*implic. a princ. & ad fin.*) quod enim confitemur in Christo unam personam, & duas naturas, medium est inter hæresim Nestorii, qui dicit duas personas, & duas naturas; & hæresim Eutychetis, qui dicit unam personam, & unam naturam. Ergo virtus theologica consistit in medio.

Sed Contra. In omnibus, in quibus consistit virtus in medio, contingit peccare per excessum, sicut etiam per defectum: Sed circa Deum, qui est objectum virtutis theologicæ, non contingit peccare per excessum. dicitur enim Eccl. 43. *Benedicentes Deum exaltate illum, quantum potestis: major enim est omni laude.* Ergo virtus theologica non consistit in medio.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*ar. 1. hu. qu.*) medium virtutis accipitur per conformitatem ad suam regulam, vel mensuram; secundum quod contingit ipsam transcendere, vel ab ea deficere. Virtutis autem theologicæ *duplex* potest accipi mensura. *Una* quidem secundum ipsam rationem virtutis: Et sic mensura, & regula virtutis theologicæ est ipse Deus. Fides enim nostra regulatur secundum veritatem divinam: charitas autem secundum bonitatem ejus: spes autem secundum magnitudinem omnipotentiæ, & pietatis ejus: Et ista est mensura excedens omnem humanam facultatem. unde numquam potest homo tantum diligere Deum quantum diligi debet; nec tantum credere, aut sperare in ipsum, quantum debet. Unde multo minus potest ibi esse excessus: Et sic *bonum talis virtutis non consistit in medio: sed tanto est melius, quanto magis acceditur ad summum.*

Alia vero regula, vel mensura virtutis theologicæ est ex parte nostra: quia etsi non possumus ferri in Deum, quantum debemus; debemus tamen ferri in ipsum

ipsum credendo, sperando, & amando secundum mensuram nostræ conditionis. Unde *per accidens potest in virtute theologica considerari medium, & extrema ex parte nostra.*

Ad primum ergo dicendum, quod bonum virtutum intellectualium, & moralium consistit in medio per conformitatem ad regulam, vel mensuram, quam transcendere contingit: quod non est in virtutibus theologicis, per se loquendo, ut dictum est. (*in corp.*)

Ad secundum dicendum, quod virtutes morales, & intellectuales perficiunt intellectum, & appetitum nostrum in ordine ad mensuram, & regulam creatam: Virtutes autem theologicæ in ordine ad mensuram, & regulam increatam. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod spes est media inter præsumptionem, & desperationem ex parte nostra; inquantum scilicet aliquis præsumere dicitur ex eo quod sperat a Deo bonum, quod excedit suam conditionem; vel desperare, quia non sperat quod secundum suam conditionem sperare posset: Non autem potest esse superabundantia spei ex parte Dei, cujus bonitas est infinita. Similiter etiam fides est media inter contrarias hæreses; non per comparationem ad objectum, quod est Deus, cui non potest aliquis nimis credere; sed inquantum ipsa opinio humana est media inter contrarias opiniones, ut ex supradictis patet. (*ar. præc. ad* 3.)

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito fuisse insinuatum a script., quod virtus theologica consistit, & non consistit in medio. Quod non consistat; ut per dictum *Eccl.* 43. secundum quod cum discursu affertur *in arg. cont.* Quod autem consistat, ut per dictum Rom. 12. *Non plus sapere, quam oportet, sed sapere ad sobrietatem.* Hoc est; Ad mensuram: quoniam sobrietas Græce, Latine dicitur mensura. Item per dictum 2. Timoth. *Deus dedit nobis spiritum dilectionis, & sobrietatis.* Hoc est; Mensura data est nobis a Deo in dilectione charitatis. De hac enim dilectione ibi tractat: ut legenti patere potest. Ac si Apostolus per hæc scholastice dixerit: Fides, qua debemus omnes idipsum dicere, 1. *Cor.* 1. & charitas, *quam ordinavit in nobis Deus*, Cant. 1. suam mensuram transcendere non debent:

& hoc est ipsas consistere in medio. De mensura tali conditionis nostræ, vide in notation. ante argumenta: & vigilantissime ibi dicta, atque citata pro semper memoriæ mandato speciatim propter hæreticos impugnandos simul, & expugnandos. Vide Concilium *Tridentinum*, *sessione sexta*, *cap.* 9. contra inanem hæreticorum fiduciam, & *cap.* 12. contra temerariam de prædestinatione præsumptionem. Nam inde, ac similibus, patet; quod hæretici in credendo, atque sperando non stant in medio, & consequenter, quod virtus theologica in medio consistit; alioquin non est virtus, sed temerarium quid, inane, & præsumptuosum. *Secundo* vides; quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis, id est, si bene pensentur a te, & applicentur, id, quod ubique in appendicibus sic exponendum esse subintelligitur, declaretur, atque confirmetur vicissim Angelica doctrina præsens.

QUÆSTIO LXV.

De connexione virtutum, in quinque articulos divisa.

DEinde considerandum est de connexione virtutum.

Et circa hoc quæruntur quinque.

Primo. Utrum virtutes morales sint adinvicem connexæ.

Secundo. Utrum virtutes morales possint esse sine charitate.

Tertio. Utrum charitas possit esse sine eis.

Quarto. Utrum fides, & spes possint esse sine charitate.

Quinto. Utrum charitas possit esse sine eis.

ARTICULUS I. 339

Utrum virtutes morales sint adinvicem connexæ.

Inf. qu. 73. *ar.* 1. *&* 2. 2. *qu.* 146. *ar.* 4. *&* 3. *qu.* 85. *ar.* 6. *corp. &* 3. *d.* 36. *a.* 1. *&* 2. *& vir. q.* 5. *ar.* 6. *& quol.* 12. *ar.* 23. *&* 6. *Ethic. fin.*

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod virtutes morales non sint ex necessitate connexæ. Virtutes enim morales quandoque causantur ex exercitio actuum, ut probatur in 2. Ethic. (*cap.* 1. *&* 2.

to. 5.) Sed homo poteſt exercitari in actibus alicujus virtutis, ſine hoc quod exercitetur in actibus alterius virtutis. Ergo una virtus moralis poteſt haberi ſine altera.

2. Præterea. Magnificentia, & magnanimitas ſunt quædam virtutes morales: Sed aliquis poteſt habere alias virtutes morales, ſine hoc quod habeat magnificentiam, & magnanimitatem. dicit enim Philoſophus in 4. Eth. (*cap.* 2. & 3. *tom.* 5.) quod *inops non poteſt eſſe magnificus*, qui tamen poteſt habere alias quaſdam virtutes: & quod *ille, qui parvis eſt dignus, & his ſe dignificat, temperatus eſt; magnanimus autem non eſt*. Ergo virtutes morales non ſunt connexæ.

3. Præterea. Sicut virtutes morales perficiunt partem appetitivam animæ; ita virtutes intellectuales perficiunt partem intellectivam: Sed virtutes intellectuales non ſunt connexæ: poteſt enim aliquis habere unam ſcientiam, ſine hoc quod habeat aliam. Ergo etiam neque virtutes morales ſunt connexæ.

4. Præterea. Si virtutes morales ſint connexæ, hoc non eſt niſi quia connectuntur in prudentia: Sed hoc non ſufficit ad connexionem virtutum moralium. Videtur enim, quod aliquis poſſit eſſe prudens circa agibilia, quæ pertinent ad unam virtutem, ſine hoc quod ſit prudens in his, quæ pertinent ad aliam: ſicut etiam aliquis poteſt habere artem circa aliqua factibilia, ſine hoc quod habeat artem circa alia: Prudentia autem eſt *recta ratio agibilium*. Ergo non eſt neceſſarium, virtutes morales eſſe connexas.

Sed Contra eſt, quod Ambroſius dicit ſuper Lucam: (*cap.* 6. *ſuper illud: Beati pauperes*) *Connexæ ſibi ſunt, concatenatæque virtutes, ut qui unam habet, plures habere videatur*. Auguſtinus etiam dicit in 6. de Trinit. (*cap.* 4. *in princ. to.* 3.) quod *virtutes, quæ ſunt in animo humano, nullo modo ſeparantur ab invicem*. Et Gregorius dicit 22. Moral. (*cap.* 1. *a med.*) quod *una virtus ſine aliis aut omnino nulla eſt, aut imperfecta*. Et Tullius dicit in 2. de Tuſcul. QQ. (*ante med.*) *Si unam virtutem confeſſus es te non habere, nullam neceſſe eſt te habiturum*.

Reſpondeo dicendum, quod virtus moralis poteſt accipi *vel* perfecta, *vel* imperfecta. imperfecta quidem moralis virtus (ut temperantia, vel fortitudo) nihil aliud eſt, quam aliqua inclinatio in nobis exiſtens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum,

five talis inclinatio fit in nobis a natura, five ex assuetudine. Et *hoc modo accipiendo virtutes morales, non sunt connexæ*. videmus enim aliquem ex naturali complexione, vel ex aliqua consuetudine esse promptum ad opera liberalitatis, qui tamen non est promptus ad opera castitatis.

Perfecta autem virtus moralis est habitus inclinans in bonum opus bene agendum: Et *sic accipiendo virtutes morales, dicendum est eas connexas esse*, ut fere ab omnibus ponitur.

Cujus ratio *duplex* assignatur, secundum quod diversimode aliqui virtutes cardinales distinguunt. Ut enim dictum est, (*quæst.* 61. *ar.* 3. & 4.) *quidam* distinguunt eas secundum quasdam generales conditiones virtutum: utpote quod discretio pertineat ad prudentiam, rectitudo ad justitiam, moderantia ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem, in quacunque materia ista considerentur. Et secundum hoc manifeste apparet ratio connexionis. Non enim firmitas habet laudem virtutis, si sit sine moderatione vel rectitudine, aut discretione: Et eadem ratio est de aliis. Et hanc rationem connexionis assignat Gregorius 22. Moral. (*cap.* 1. *post med.*) dicens, quod *virtutes si sint disjunctæ, non possunt esse perfecta secundum rationem virtutis; quia nec prudentia vera est, quæ justa, & temperans, & fortis non est*: & idem subdit de aliis virtutibus. Et similem rationem assignat Augustinus in 6. de Trinitate. (*cap.* 4. *in princ. tom.* 3.)

Alii vero distinguunt prædictas virtutes secundum materias: Et secundum hoc assignatur ratio connexionis ab Aristotele in 6. Ethic. (*cap. ult. tom.* 5.) quia sicut supra dictum est, (*quæst.* 58. *art.* 4.) nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi; eo quod proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus. Ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directe per habitum virtutis moralis; sed etiam quod aliquid directe eligat ea, quæ sunt ad finem, quod fit per prudentiam, quæ est consiliativa, & judicativa, & præceptiva eorum, quæ sunt ad finem. Similiter etiam prudentia non potest haberi, nisi habeantur virtutes morales, cum prudentia sit *recta ratio agibilium*, quæ sicut ex principiis procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis recte se habet per virtutes morales. Unde sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum; ita nec

pru-

prudentia ſine virtutibus moralibus. Ex quo manifeſte ſequitur, virtutes morales eſſe connexas.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutum moralium *quædam* perficiunt hominem ſecundum communem ſtatum, ſcilicet quantum ad ea, quæ communiter in omni vita hominum occurrunt agenda. Unde oportet, quod homo ſimul exercitetur circa materias omnium virtutum moralium. Et ſi quidem circa omnes exercitetur bene operando, acquiret habitus omnium virtutum moralium; Si autem exercitetur bene operando circa unam materiam, non autem circa aliam (puta bene ſe habendo circa iras, non autem circa concupiſcentias) acquiret quidem habitum aliquem ad refrænandum iras; qui tamen non habebit rationem virtutis propter defectum prudentiæ, quæ circa concupiſcentias corrumpitur: ſicut etiam naturales inclinationes non habent perfectam rationem virtutis, ſi prudentia deſit. *Quædam* vero virtutes morales ſunt, quæ perficiunt hominem ſecundum aliquem eminentem ſtatum; ſicut magnificentia, & magnanimitas. Et quia exercitium circa materias harum virtutum non occurrit unicuique communiter, poteſt aliquis habere virtutes morales, ſine hoc quod habitus harum virtutum habeat actu, loquendo de virtutibus acquiſitis. Sed tamen, acquiſitis aliis virtutibus, habet iſtas virtutes in potentia propinqua. Cum enim aliquis per exercitium adeptus eſt liberalitatem circa mediocres donationes, & ſumptus, ſi ſuperveniat ei abundantia pecuniarum, modico exercitio acquiret magnificentiæ habitum: ſicut Geometer modico ſtudio acquirit ſcientiam alicujus concluſionis, quam nunquam conſideravit. Illud autem habere dicimur, quod in promptu eſt ut habeamus, ſecundum illud Philoſophi in 2. Phyſic. (*tex. 56. tom. 2.*) *Quod parum deeſt, quaſi nihil deeſſe videtur*.

Et per hoc patet reſponſio ad Secundum.

Ad tertium dicendum, quod virtutes intellectuales ſunt circa diverſas materias adinvicem non ordinatas, ſicut patet in diverſis ſcientiis, & artibus. & ideo non invenitur in eis connexio, quæ invenitur in virtutibus moralibus exiſtentibus circa paſſiones, & operationes; quæ manifeſte habent adinvicem ordinem. Nam omnes paſſiones a quibuſdam primis procedentes, ſcilicet amore, & odio, ad quaſdam alias terminantur, ſcilicet delectationem, & triſtitiam. Et ſimiliter omnes operationes, quæ ſunt virtutis moralis materia, habent ordinem

adinvicem, & etiam ad passiones. Et ideo tota materia moralium virtutum sub una ratione prudentiæ cadit. Habent tamen omnia intelligibilia ordinem ad prima principia. Et secundum hoc omnes virtutes intellectuales dependent ab intellectu principiorum, sicut prudentia a virtutibus moralibus, ut dictum est. (*in corp. art.*) Principia autem universalia, quorum est intellectus principiorum, non dependent a conclusionibus, de quibus sunt reliquę intellectuales virtutes, sicut morales dependent a prudentia; eo quod appetitus movet quodam modo rationem, & ratio appetitum, ut supra dictum est. (*quæst. 9. art. 1. & quæst.* 58. *art.* 5. *ad* 1.)

Ad quartum dicendum, quod ea, ad quæ inclinant virtutes morales, se habent ad prudentiam sicut principia; non autem factibilia se habent ad artem sicut principia, sed solum sicut materia. Manifestum est autem, quod etsi ratio possit esse recta in una parte materiæ, & non in alia; nullo tamen modo potest dici ratio recta, si sit defectus cujuscunque principii: Sicut si quis erraret circa hoc principium, *Omne totum est majus sua parte*, non posset habere scientiam Geometricam; quia oporteret multum recedere a veritate in sequentibus. Et præterea agibilia sunt ordinata adinvicem, non autem factibilia, ut dictum est. (*in solut. præced.*) Et ideo defectus prudentiæ circa unam partem agibilium induceret defectum etiam circa alia agibilia, quod in factibilibus non contingit.

A P P E N D I X.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, & recte intelligas, merito insinuatum fuisse a scripturis, Ambros. Augustin. Gregor. Tullio, quod virtutes morales sunt inter se connexæ. Ab Ambros. quidem, August. Gregor. & Tullio, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod & cortinæ, & ansulæ cortinarum quamvis plurimæ essent, nexu quodam adinvicem cohærebant, atque altera alteri adaptabatur, mutuoque omnes copulabantur, jungebantur, connectebantur jubente Domino, ut unum tabernaculum ex omnibus fieret, *Exod.* 26. 3. Hoc enim totum erat figura (si quidem *omnia in figura contingebant illis*, 1. Corinth. 10.) quod virtutes morales perfectæ, quibus anima tabernaculum Dei fit, sunt adinvicem necessario connexæ. Quod autem a figuris antiquis ad figurata possit, ac debeat fieri efficax argumentum, docuit

docuit Concilium *Hispalense secundum* facto suo, dum a majoritate Aaron super Levitas conclusam esse voluit majoritatem summi sacerdotis super alios sacerdotes. Vide verba ipsius Concilii in Veritatibus Aureis super totam legem veterem, *Levit.* 8. *concl.* 2. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS II. 340

Utrum virtutes morales possint esse sine charitate.

Inf. q. 71. *ar.* 4. *cor.* 2. 2. *qu.* 23. *ar.* 7. *& q.* 51. *art.* 2. *cor. q.* 108. *ar.* 2. *ad* 2. *& ver. q.* 14. *ar.* 6. *& ver. q.* 2. *a.* 4. *ad* 1. *& quodl.* 12. *ar.* 2. 23. *fi.*

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod virtutes morales possint esse sine charitate. Dicitur enim in lib. sentent. Prosperi, (*cap.* 7. *inter op. Aug. to.* 3.) quod *omnis virtus præter charitatem potest esse communis bonis, & malis*: Sed charitas non potest esse nisi in bonis, ut dicitur ibid. Ergo aliæ virtutes possunt haberi sine charitate.

2. Præterea. Virtutes morales possunt acquiri ex actibus humanis, ut dicitur in 2. Ethicor. (*cap.* 1. *&* 2. *to.* 5.) Sed charitas non habetur nisi ex infusione, secundum illud Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*. Ergo aliæ virtutes possunt haberi sine charitate.

3. Præterea. Virtutes morales connectuntur adinvicem, inquantum dependent a prudentia: Sed charitas non dependet a prudentia, imo prudentiam excedit, secundum illud Eph. 3. *Supereminentem scientiæ charitatem Christi*. Ergo virtutes morales non connectuntur charitati, sed sine ea esse possunt.

Sed Contra est, quod dicitur 1. Joan. 3. *Qui non diligit, manet in morte:* Sed per virtutes perficitur vita spiritualis. Ipsæ enim sunt, *quibus recte vivitur*, ut Aug. dicit in 2. de liber. arbitr. (*cap.* 18. *&* 19. *to.* 1.) Ergo non possunt esse sine dilectione charitatis.

Respondeo dicendum, quod, sicut sup. dictum est, (*q.* 63. *ar.* 2.) virtutes morales, prout sunt operativæ boni in ordine ad finem, qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per ope-

ra humana acquiri. Et *sic acquisitæ sine charitate esse possunt*, sicut fuerunt in multis Gentilibus.

Secundum autem quod sunt operativæ boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfecte, & vere habent rationem virtutis: & non possunt humanis actibus acquiri, sed infunduntur a Deo. Et *hujusmodi virtutes morales sine charitate esse non possunt*. Dictum est enim supra, (*art.* 1. *huj. quæst. & quæst.* 58. *art.* 4.) quod aliæ virtutes morales non possunt esse sine prudentia. Prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, inquantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiæ. Ad rectam autem rationem prudentiæ multo magis requiritur, quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per charitatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales: Sicut ratio recta in speculativis maxime indiget primo principio indemonstrabili, quod est, *contradictoria non simul esse vera*. Unde manifestum fit, quod nec prudentia infusa potest esse sine charitate, nec aliæ virtutes morales consequenter, quæ sine prudentia esse non possunt.

Patet igitur ex dictis, quod solæ virtutes infusæ sunt perfectæ, & simpliciter dicendæ virtutes: quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter: Aliæ vero virtutes, sc. acquisitæ, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter: ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter. Unde Rom. 14. super illud, *Omne, quod non est ex fide, peccatum est*, dicit glos. Aug. (*ord. ex cap.* 106. *Sentent. tom.* 3.) *Ubi deest agnitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus*.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes ibi accipiuntur secundum imperfectam rationem virtutis: alioquin si virtus moralis secundum perfectam rationem virtutis accipiatur, bonum facit habentem; & per consequens in malis esse non potest.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de virtutibus moralibus acquisitis.

Ad tertium dicendum, quod etsi charitas excedat scientiam, & prudentiam: tamen prudentia dependet a charitate, ut dictum est, (*in cor. ar.*) & per consequens omnes virtutes morales infusæ.

AP-

A P P E N D I X.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod morales virtutes non possunt esse sine charitate. Ut 1. *Joan.* 2. secundum quod adducitur cum discursu *in argum. contr.* Item, & quidem a fortiori, per hoc, quod dicitur 1. Cor. 3. *si habuero omnem fidem*, &c. *si distribuero omnes facultates meas in cibos*, &c. *si tradidero corpus meum*, &c. *charitatem autem non habeam*: *nihil mihi prodest*, *nihil sum*. Patet enim quod virtutes prosunt homini ad salutem, & quod homo virtutib. aliquis est. Dicens ergo Apost. quod fides, eleemosynarum larga effusio, patientia maxima, nihil prosunt sine charitate: sine qua & nos ipsi nihil sumus, demonstrasse vult per hoc, quod virtus theologalis, multoque magis moralis, non potest esse sine charitate. Poterit quidem, secundum ipsum, esse fides, & vera fides; poterit misericordia, & vera misericordia, poterit patientia, & vera patientia, esse sine charitate, non tamen poterunt hæ esse veræ virtutes sine charitate. Quod autem vera fides possit esse sine charitate, confirmatur ex Concil. *Trid.* sess. 6. canon. 28. *Si quis dixerit; fidem, quę amissa gratia remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva, anathema sit.* Hęc ibi. Quod vero, & quomodo fides sine charitate non prosit, & sine ipsa nihil simus, disce ex Conc. eo. ibi. ca. 7. *Fides, nisi ad eam spes accedat, & charitas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit*, &c. *Quam vitam ęternam sine spe, & charitate fides præstare non potest*. Hæc ibi. Quod etiam fides sine charitate non sit virtus, nec vera virtus, patet per sanctum Doctorem, 2. 2. *q.* 4. *ar.* 5. Et tamen, quod sine illa sit vera fides: patet ibid. *ar.* 4. atque sit donum Dei ab ipso infusum, ibid. *q.* 6. *a.* 1. 2. Ex his igitur tum per articul. rationem, tum per Apostolum, tum per Concilium, damnatur etiam ex superabundanti hæresis *Zuinglii* dicentis, hominem posse salvari virtutib. propriis naturalib. ut Cato, & Scipio, qui salvati sunt. Contra quam hæresim vide & 2. 2. *articulor. numero* 122. *cum Elucid. & Addit. articulor. numero* 443. *cum Elucid. Secundo* vides: quomodo ex iis, similibusque vicissim bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica declaretur, atque confirmetur.

AR-

ARTICULUS III. 341

Utrum charitas poſſit eſſe ſine aliis virtutibus moralibus.

Ver. q. 1. *ar.* 10. *ad* 4. *& q.* 2. *ar.* 3. *ad* 8. *& q.* 5. *ar.* 2. *cor. & quoli.* 12. *ar.* 23. *fin.*

AD Tertium ſic proceditur. Videtur, quod charitas ſine aliis virtutibus moralibus haberi poſſit. Ad id enim, ad quod ſufficit unum, indebitum eſt quod plura ordinentur: Sed ſola charitas ſufficit ad omnia opera virtutis implenda, ut patet per id quod dicitur 1. ad Cor. 13. *Charitas patiens eſt, benigna eſt*, &c. Ergo videtur, quod habita charitate, aliæ virtutes ſuperfluerent.

2. Præterea. Qui habet habitum virtutis, de facili operatur ea quæ ſunt virtutis, & ei ſecundum ſe placent: unde & *ſignum habitus eſt delectatio, quæ fit in opere*, ut dicitur in 2. Ethicorum: (*cap.* 3. *in princ. to.* 5.) Sed multi habent charitatem abſque peccato mortali exiſtentes, qui tamèn difficultatem in operibus virtutum patiuntur, neque eis ſecundum ſe placent, ſed ſolum ſecundum quod referuntur ad charitatem. Ergo multi habent charitatem, qui non habent alias virtutes.

3. Præterea. Charitas in omnibus Sanctis invenitur: Sed quidam ſunt ſancti, qui tamen aliquibus virtutibus carent. dicit enim Beda, quod *ſancti magis humiliantur de virtutibus, quas non habent, quam de virtutibus, quas habent, glorientur*. Ergo non eſt neceſſarium, quod qui habet charitatem, omnes virtutes morales habeat.

Sed Contra eſt, quod per charitatem tota lex impletur. Dicitur enim Rom. 13. quod *qui diligit proximum, legem implevit*: Sed tota lex impleri non poteſt, niſi per omnes virtutes morales: quia lex præcipit de omnibus actibus virtutum, ut dicitur in 5. Ethicorum. (*cap.* 1. *&* 2. *poſt med. to.* 5.) Ergo qui habet charitatem, habet omnes virtutes morales. Auguſt. etiam dicit in quadam epiſt. (*quid ſimile habet ſerm.* 39. *&* 46. *de temp. à princ. to.* 10. *ſed ex epiſt. non occurrit*) quod *charitas includit in ſe omnes virtutes cardinales*.

Reſpondeo dicendum, quod *cum charitate ſimul infunduntur omnes virtutes morales*.

Cujus ratio eſt, quia Deus non minus perfecte operatur in operibus gratiæ, quam in operibus naturæ.

turæ. Sic autem videmus in operibus naturæ, quod non invenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inveniantur in ea, quæ sunt necessaria ad hujusmodi opera perficienda: sicut in animalibus inveniuntur organa, quibus perfici possunt opera, ad quæ peragenda anima habet potestatem. Manifestum est autem, quod charitas, inquantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum, quæ in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet, quod cum charitate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum. Et sic patet, quod virtutes morales infusæ non solum habent connexionem propter prudentiam, sed etiam propter charitatem: & quod qui amittit charitatem per peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infusas.

Ad primum ergo dicendum, quod ad hoc quod actus inferioris potentiæ sit perfectus, requiritur quod non solum adsit perfectio in superiori potentia, sed etiam in inferiori. Si enim principale agens debito modo se haberet, non sequeretur actio perfecta, si instrumentum non esset bene dispositum. Unde oportet ad hoc quod homo bene operetur in his quæ sunt ad finem, quod non solum habeat virtutem, qua bene se habeat circa finem, sed etiam virtutes, quibus bene se habeat circa ea quæ sunt ad finem. Nam virtus, quæ est circa finem, se habetur principalis, & motiva respectu earum, quæ sunt ad finem. Et ideo cum charitate necesse est etiam habere alias virtutes morales.

Ad secundum dicendum, quod quandoque contingit, quod aliquis habens habitum patitur difficultatem in operando; & per consequens non sentit delectationem, & complacentiam in actu propter aliquod impedimentum extrinsecus superveniens; sicut ille, qui habet habitum scientiæ, patitur difficultatem in intelligendo propter somnolentiam, vel aliquam infirmitatem. Et similiter habitus moralium virtutum infusarum patiuntur interdum difficultatem in operando propter aliquas dispositiones contrarias ex præcedentibus actibus relictas: Quæ quidem difficultas non ita accidit in virtutibus moralibus acquisitis; quia per exercitium actuum, quo acquiruntur, tolluntur etiam contrariæ dispositiones.

Ad tertium dicendum, quod aliqui sancti dicuntur aliquas virtutes non habere, inquantum patiuntur difficultatem in actibus earum, ratione jam dicta,

cta, (in solut. praec.) quamvis habitus omnium virtutum habeant.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod charitas non potest esse sine virtutibus moralibus. Ut Rom. 8. secundum quod adducitur cum discursu *in arg. cont.* Item per dictum Coloss. 3. *sup. omnia autem charitatem habete, quod est vinculum perfectionis.* Vinculi enim est plura connectere, illa scilicet, respectu quorum dicitur vinculum: ut patet. Per hoc ergo, quod charitatem vocat Apostolus vinculum perfectionis, denotatur, quod charitas connectit in simul ea omnia, quæ perfectionem dicunt, seu quæ ad perfectionem secundum se requiruntur; cujusmodi sunt virtutes morales, ut habetur ex articulo *primo*, & *secundo*. Non connecteret vero eas, & consequenter non esset vinculum perfectionis, nisi simul esset cum eis. Dum ergo dicitur charitas esse vinculum perfectionis; tunc, si scholastica lingua utamur, in proposito affirmatur, quod charitas sine moralibus virtutibus esse non potest. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS IV. 342

Utrum fides, & spes possint esse sine charitate.

Inf. q. 71. a. 4. corp.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod fides, & spes nunquam sint sine charitate. Cum enim sint virtutes theologicæ, digniores esse videntur virtutibus moralibus etiam infusis: Sed virtutes morales infusæ non possunt esse sine charitate. Ergo neque fides, & spes.

2. Præterea. *Nullus credit nisi volens*, ut Augu. dicit super Joan. (*tract. 26. parum a princ. to. 9.*) Sed charitas est in voluntate, sicut perfectio ejus, ut supra dictum est. (*q. 62. a. 3.*) Ergo fides non potest esse sine charitate.

3. Præterea. August. dicit in Enchir. (*cap. 8. prope fi. to. 3.*) quod *spes sine amore esse non potest:* Amor autem est charitas: de hoc enim amore ibi loquitur. Ergo spes non potest esse sine charitate.

Sed

Sed Contra est, quod Matth. 1. dicitur in gloss. (*interl. in princ.*) quod *fides generat spem*, *spes vero charitatem*: Sed generans est prius generato, & potest esse sine eo. Ergo fides potest esse sine spe, & spes sine charitate.

Respondeo dicendum, quod fides, & spes, sicut & virtutes morales, *dupliciter* considerari possunt: *Uno modo* secundum inchoationem quamdam: *Alio modo* secundum perfectum esse virtutis. Cum enim virtus ordinetur ad bonum opus agendum, virtus quædam perfecta dicitur ex hoc, quod potest in opus perfecte bonum: quod quidem est, dum non solum bonum est, quod fit, sed etiam bene fit: alioquin si bonum sit, quod fit, non autem bene fiat, non erit perfecte bonum. unde nec habitus, qui est talis operis principium, habebit perfecte rationem virtutis: Sicut si aliquis operetur justa, bonum quidem facit; sed non erit opus perfectæ virtutis, nisi hoc bene faciat, idest secundum electionem rectam, quod est per prudentiam. Et ideo justitia sine prudentia non potest esse virtus perfecta.

Sic igitur *fides, & spes sine charitate possunt quidem aliqualiter esse; perfectæ autem virtutis rationem sine charitate non habent*. Cum enim fidei opus sit credere Deo, credere autem sit alicui propria voluntate assentiri, si non debito modo velit, non erit fidei opus perfectum: Quod autem debito modo velit, hoc est per charitatem, quæ perficit voluntatem. *Omnis enim rectus motus voluntatis ex recto amore procedit*, ut Augustinus dicit in 14. de civ. Dei. (*cap. 9. a princ. to. 5.*) Sic igitur fides est quidem sine charitate, sed non perfecta virtus; sicut temperantia, vel fortitudo sine prudentia. Et similiter dicendum est de spe. Nam actus spei est expectare futuram beatitudinem a Deo: Qui quidem actus perfectus est, si fiat ex meritis, quæ quis habet, quod non potest esse sine charitate: Si autem hoc expectet ex meritis, quæ nondum habet, sed proponit in futurum acquirere, erit actus imperfectus: & hoc potest esse sine charitate. Et ideo fides, & spes possunt esse sine charitate: sed sine charitate, proprie loquendo, virtutes non sunt. Nam ad rationem virtutis pertinet, ut non solum secundum ipsam aliquod bonum operemur, sed etiam bene, ut dicitur in 2. Ethicor. (*cap. 6. in princ. to. 5.*)

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes morales dependent a prudentia. Prudentia autem in-

fusa

fusa nec rationem prudentiæ habere potest absque charitate, utpote deficiente debita habitudine ad primum principium, quod est ultimus finis. Fides autem, & spes secundum proprias rationes, nec a prudentia, nec a charitate dependent. & ideo sine charitate esse possunt, licet non sint virtutes sine charitate, ut dictum est. (*in corp. art.*)

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de fide, quæ habet perfectam rationem virtutis.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de spe, secundum quod aliquis expectat futuram beatitudinem per merita, quæ jam habet: quod non est sine charitate.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a scripturis, Concilio, & glossa, quod fides, & spes potest esse sine charitate. A glossa quidem, ut cum discursu adducitur *in argu. cont.* A Concil. autem *Trid.* sess. *6.* can. 28. *si quis dixerit; eum, qui fidem sine charitate habet, non esse christianum, anathema sit.* Hæc ibi. Et cap. 7. *Fides*, &c. ut recitatur supra *ar.* 2. *appen.* A scripturis vero per dictum Jacob. 2. *fides sine operibus mortua est.* De operibus enim illis loquitur, de quibus dictum est Galat. 5. *fides, quæ per charitatem operatur.* Item per dictum Matth. 7. *Domine in nomine tuo virtutes multas fecimus; & ego confitebor eis, numquam novi vos.* Hi enim per ly *Domine*, &c. declarant, se habuisse fidem, qua fiunt virtutes illæ, idest miracula, & tamen de eisdem, per ly *Numquam novi vos*, monstratur, quod nunquam fuerunt in charitate, & consequenter nec sua fides fuit cum illa. Pro quo melius intelligendo, vide Compend. Alber. Mag. *l.* 5. *cap.* 19. 20. *cum schol.* utrobique. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina hæc Angelica vicissim declaretur, &c.

ARTICULUS V. 343

Utrum charitas possit esse sine fide, & spe.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod charitas possit esse sine fide, & spe. Charitas enim est amor Dei: Sed Deus potest a nobis amari naturaliter, etiam non præsupposita fide, vel spe

futuræ

futuræ beatitudinis. Ergo charitas potest esse sine fide, & spe.

2. Præterea. Charitas est radix omnium virtutum, secundum illud Ephes. 3. *In charitate radicati, & fundati*: Sed radix aliquando est sine ramis. Ergo charitas potest esse aliquando sine fide, & spe, & aliis virtutibus.

3. Præterea. In Christo fuit perfecta charitas: & ipse tamen non habuit fidem, & spem; quia fuit perfectus comprehensor, ut infra dicetur. (*p.* 3. *q.* 7. *a.* 3. *&* 4. *&* *q.* 9. *ar.* 2.) Ergo charitas potest esse sine fide, & spe.

Sed Contra est, quod Apostolus dicit Hebr. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo*: Quod maxime pertinet ad charitatem, ut patet secundum illud Prov. 8. *Ego diligentes me diligo*: Spes etiam est, quæ introducit ad charitatem, ut supra dictum est. (*q.* 62. *a.* 4.) Ergo charitas non potest haberi sine fide, & spe.

Respondeo dicendum, quod charitas non solum significat amorem Dei, sed etiam amicitiam quandam ad ipsum; quæ quidem super amorem addit *mutuam redamationem cum quadam communicatione mutua*, ut dicitur in 8. Ethic. (*cap.* 2. *to.* 5.) Et quod hoc ad charitatem pertineat, patet per id quod dicitur 1. Jo. 4. *Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo*. Et 1. ad Cor. 1. dicitur: *Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii ejus*. Hæc autem societas hominis ad Deum, quæ est quædam familiaris conversatio cum ipso, inchoatur quidem hic in præsenti per gratiam, perficietur autem in futuro per gloriam: Quorum utrumque fide, & spe tenetur. Unde sicut aliquis non posset cum aliquo amicitiam habere, si discrederet, vel desperaret se posse habere aliquam societatem, vel familiarem conversationem cum ipso: ita aliquis non potest habere amicitiam ad Deum, quæ est charitas, nisi fidem habeat, per quam credat hujusmodi societatem, & conversationem hominis cum Deo, & speret se ad hanc societatem pertinere. Et sic *charitas sine fide, & spe nullo modo esse potest*.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas non est qualiscunque amor Dei, sed amor Dei, quo diligitur ut beatitudinis objectum, ad quod ordinamur per fidem, & spem.

Ad secundum dicendum, quod charitas est radix fidei, & spei, inquantum dat eis perfectionem virtutis: Sed fides, & spes secundum rationem propriam

priam præsupponuntur ad charitatem, ut supra dictum est: (*q.* 62. *a.* 4.) Et sic charitas sine eis esse non potest.

Ad tertium dicendum, quod Christo defuit fides, & spes, propter id, quod est aliquid imperfectionis in eis: sed loco fidei habuit apertam visionem, & loco spei plenam comprehensionem: Et sic fuit perfecta charitas in eo.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito a scripturis, & Aug. esse insinuatum, quod charitas non potest esse sine fide, & spe. A D. Aug. quidem per dictum illud suum tritissimum. *Invisa diligere possumus, incognita nequaquam*. Per hoc enim patet, quod sine fide non possumus ex charitate diligere Deum. Charitas namque fertur in Deum non qualitercumque, sed secundum quod est objectum beatitudinis supernaturalis, ut patet in *ad primum*, & *a.* 2. *corp.* Cognosci vero Deus, ut objectum tale, non potest, nisi per fidem, 2. 2. *q.* 4. *ar.* 1. sic ergo B. Aug. dum dixit incognita diligere non possumus, in proposito hoc dicere voluit. Charitas sine fide in nobis esse non potest. A scripturis autem per ly *sine fide*, &c. ut cum discursu adducitur *in arg. contr.* Ubi ly *diligentes me diligo* est in proposito ad literam idem, ac si dictum fuisset, diligentes ex charitate me placent mihi. Cæterum spem quoque prædictæ auctoritates complectuntur implicite, ut consideranti patere potest, & ideo aliam mentionem de spe seorsum facere, non est opus. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina, &c.

Q U Æ S T I O LXVI.

De æqualitate virtutum, in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de æqualitate virtutum.

Et circa hoc quæruntur sex.

Primo. Utrum virtus possit esse major, vel minor.

Secundo. Utrum omnes virtutes simul in eodem existentes sint æquales.

Ter-

Tertio. De comparatione virtutum moralium ad intellectuales.

Quarto. De comparatione virtutum moralium adinvicem.

Quinto. De comparatione virtutum intellectualium adinvicem.

Sexto. De comparatione virtutum theologicarum adinvicem.

ARTICULUS I. 344

Utrum virtus possit esse major vel minor.

Inf. a. 2. cor. & q. 73. a. 2. ad 3. & q. 112. a. 4. cor. & 2. 2. q. 5. a. 4. & 3. d. 36. a. 4. & ma. q. 2. ar. 9. ad 8. & ver. q. 5. a. 3.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod virtus non possit esse major, vel minor. Dicitur enim Apoc. 21. quod *latera civitatis Hierusalem sunt æqualia*. Per hæc autem significantur virtutes, ut glos. (*ord. ex Nic. de Ly.*) dicit ib. Ergo omnes virtutes sunt æquales: Non ergo potest esse virtus major virtute.

2. Præterea. Omne illud, cujus ratio consistit in maximo, non potest esse majus, vel minus: Sed ratio virtutis consistit in maximo. est enim virtus *ultimum potentiç*, ut Philos. dicit in 1. de cœlo. (*tex.* 116. *to.* 2.) & Aug. in 2. de lib. arbitr. (*cap.* 19. *in princ. to.* 1.) ait, quod *virtutes sunt maxima bona, quibus nullus potest male uti*. Ergo videtur, quod virtus non possit esse major, neque minor.

3. Præterea. Quantitas effectus pensatur secundum virtutem agentis: Sed virtutes perfectæ, quæ sunt virtutes infusæ, sunt a Deo, cujus virtus est uniformis, & infinita. Ergo videtur, quod virtus non possit esse major virtute.

Sed Contra. Ubicunque potest esse augmentum, & superabundantia, potest esse inæqualitas. Sed in virtutibus invenitur superabundantia, & augmentum. Dicitur enim Matth. 5. *Nisi abundaverit justitia vestra plus quam Scribarum, & Phariseorum, non intrabitis in regnum cœlorum*. Et Proverb. 16. dicitur: *In abundanti justitia virtus maxima est*. Ergo videtur, quod virtus possit esse major, vel minor.

Respondeo dicendum, quod cum quæritur, *Utrum virtus una possit esse major alia*, quæstio *dupliciter* intelligi potest. *Uno modo* in virtutibus specie

cie differentibus: *Et sic manifestum est, quod una virtus est alia major*. semper enim est potior causa suo effectu; & in effectibus tanto aliquid est potius, quanto est causæ propinquius. Manifestum est autem ex dictis, (*q.* 61. *a.* 2.) quod causa, & radix humani boni est ratio. Et ideo prudentia, quæ perficit rationem, præfertur in bonitate aliis virtutibus moralibus perficientibus vim appetitivam, inquantum participat rationem: Et in his etiam tanto est una altera melior, quanto magis ad rationem accedit. unde & justitia, quæ est in voluntate, præfertur aliis virtutibus moralibus; & fortitudo, quæ est in irascibili, præfertur temperantiæ, quæ est in concupiscibili, quæ minus participat rationem, ut patet in 7. Ethic. (*c.* 6. *tom.* 5.)

Alio modo potest intelligi quæstio in virtute ejusdem speciei: Et sic secundum ea, quæ dicta sunt supra, (*q.* 52. *a.* 1.) cum de intensionibus habituum ageretur, virtus potest *dupliciter* dici major, & minor: *uno modo* secundum seipsam; *alio modo* ex parte participantis subjecti. Si igitur secundum seipsam consideretur, magnitudo, vel parvitas ejus attenditur secundum ea, ad quæ se extendit. Quicunque autem habet aliquam virtutem, puta temperantiam, habet ipsam quantum ad omnia, ad quæ se temperantia extendit: Quod de scientia, & arte non contingit. non enim quicunque est Grammaticus, scit omnia quæ ad Grammaticam pertinent. Et *secundum hoc bene dixerunt Stoici*, ut Simplicius dicit in comment. Prædicamentorum, (*cap. de qualit.*) quod *virtus non recipit magis, neque minus*, sicut scientia, vel ars; eo quod ratio virtutis consistit in maximo.

Si vero consideretur virtus ex parte subjecti participantis, *sic contingit virtutem esse majorem, vel minorem, sive secundum diversa tempora in eodem, sive in diversis hominibus*: quia ad attingendum medium virtutis, quod est secundum rationem rectam, unus est melius dispositus, quam alius, vel propter majorem assuetudinem, vel propter meliorem dispositionem naturæ, vel propter perspicacius judicium rationis, aut etiam propter majus gratiæ donum, quod unicuique donatur *secundum mensuram donationis Christi*, ut dicitur ad Eph. 4.

Et in hoc deficiebant Stoici, æstimantes nullum esse *virtuosum* dicendum, nisi qui summe fuerit dispositus ad virtutem. Non enim exigitur ad rationem virtutis, quod attingat recte rationis medium in indivisibili (sicut Stoici putabant) sed sufficit pro-

prope medium esse, ut in 2. Ethic. (*cap. 6. ante med. tom. 5.*) dicitur. Idem etiam indivisibile signum unus propinquius, & promptius attingit, quam alius: sicut etiam patet in sagittatoribus trahentibus ad certum signum.

Ad primum ergo dicendum, quod æqualitas illa non solum est secundum quantitatem absolutam, sed etiam secundum proportionem intelligenda: quia omnes virtutes proportionaliter crescunt in homine, ut infra dicetur. (*art. seq.*)

Ad secundum dicendum, quod illud *ultimum*, quod pertinet ad virtutem, potest habere rationem *magis*, vel *minus* boni secundum prædictos modos; cum non sit ultimum indivisibile, ut dictum est. (*in corp. ar.*)

Ad tertium dicendum, quod Deus non operatur secundum necessitatem naturæ, sed secundum ordinem suæ sapientiæ; secundum quam diversam mensuram virtutis hominibus largitur, secundum illud ad Eph. 4. *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.*

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & in recto sensu intelligas, merito a scripturis, Ecclesia, & Maximo, fuisse insinuatum; quod una virtus est major altera. A S. Eccl. quidem per hoc: quod B. Virgini canit. *Tu sola sine exemplo placuisti domino nostro*. Rationem enim virtutum in ea existentium hoc ipsi dicit. Nec obstat; quod hoc potest ei dicere ratione maternitatis tantæ, scilicet Dei, cum virginitate tanta conjunctæ: quia hoc non tollit, quod & ratione virtutum in ea existentium hoc idem ei dicatur; immo illud unum de maternitate trahit secum hoc aliud de virtutibus. Dicit namque Petrus Damianus in serm. de nativ. ejus. *Intemerata, & gloriosa virgo Maria, palatium regis æterni, gazophylacium thesauri, quo sumus de cruenti prædonis servitio comparati, si non sequeretur humilitatem Christi, numquam aliquo modo pertingeret ad celsitudinem Christi; si injuncta mandata contemneret, ad promissa præmia nullatenus perveniret*. Hæc ille. Dum ergo Ecclesia dicit: *Tu sola sine exemplo placuisti Domino nostro*. significat; quod B. Virgo virtutes, quibus placuit Deo, habuit in tanto gradu; in quanto nulla alia creatura pura: unde simul consignificat, quod una virtus est major altera. A B. Maximo

ximo autem per hoc, quod dicit in ferm. Apoſt. *Petrus, & Paulus videntur præ cæteris peculiari quadam in Salvatore fidei virtute præcellere*. Hæc ille. Quod & Eccleſia ſancta in celebritate ipſorum Apoſt. innuit, ſe ſentire: ut patet intelligentibus eorundem præconia, quæ tunc ex Eccleſiaſtica conſuetudine ſolemniter canuntur. Quanti autem valeat Eccleſiæ conſuetudo, patet 2. 2. *q.* 10. *a.* 12. *corp. prin.* A ſcripturis quoque inſinuatur idem: ut *Matth.* 5. *Prove.* 16. ſecundum quod cum diſcurſu adducitur *in arg. cont.* Item Matth. 6. 8. 14. 16. *Modicæ fidei quare*, &c. quoniam, &c. quanto magis, &c. Quo contra de centurione ibi c. 8. *Non inveni tantam fidem*, &c. & de Chananæa c. 12. *O mulier magna eſt fides tua*. Item Apo. *Modicam habes virtutem*. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene penſatis, & applicatis doctrina præſens Angelica viciſſim declaretur, & confirmetur.

ARTICULUS II. 345.

Utrum omnes virtutes ſimul in eodem exiſtentes ſint æquales.

Sup. a. 1. *ad* 1. *& inf. q.* 73. *a.* 2. *ad* 3. *&* 2. *d.* 42. *q.* 2. *a.* 5. *ad* 6. *&* 3. *d.* 36. *a.* 4. *& mal. q.* 1. *a.* 9. *& ad* 8. *& vir. q.* 5. *a.* 3.

AD Secundum ſic proceditur. Videtur, quod non omnes virtutes in uno & eodem ſint æqualiter intenſæ. Dicit enim Apoſtolus 1. ad Corinth. 7. *Unuſquiſque enim habet proprium donum a Deo, alius quidem ſic, alius autem ſic*: Non eſſet autem unum donum magis proprium alicui, quam aliud, ſi omnes virtutes dono Dei infuſas quilibet æqualiter haberet. Ergo videtur, quod non omnes virtutes ſint æquales in uno & eodem.

2. Præterea. Si omnes virtutes eſſent æque intenſæ in uno & eodem, ſequeretur, quod quicunque excederet aliquem in una virtute, excederet ipſum in omnibus aliis virtutibus: Sed hoc patet eſſe falſum: quia diverſi Sancti de diverſis virtutibus præcipue laudantur: ſicut Abraham de fide, Moyſes de manſuetudine, Job de patientia: unde de quolibet Confeſſore cantatur in Eccleſia: *Non eſt inventus ſimilis illi, qui conſervaret legem Excelſi*; eo quod quilibet habuit prærogativam alicujus virtutis. Non ergo omnes virtutes ſunt æquales in uno & eodem.

3. Præterea. Quanto habitus eſt intenſior, tanto ho-

homo secundum ipsum delectabilius, & promptius operatur: Sed experimento patet, quod unus homo delectabilius, & promptius operatur actum unius virtutis, quam actum alterius. Non ergo omnes virtutes sunt æquales in uno & eodem.

Sed Contra est, quod August. dicit in 6. de Trin. (*cap. 4. in princ. to. 3.*) quod *quicunque sunt æquales in fortitudine, æquales sunt in prudentia, & temperantia*: & sic de aliis: Hoc autem non esset, nisi omnes virtutes unius hominis essent æquales. Ergo omnes virtutes unius hominis sunt æquales.

Respondeo dicendum, quod quantitas virtutum, sicut ex dictis patet, (*ar. præc.*) potest attendi *dupliciter*. *Uno modo* secundum rationem speciei: Et *sic non est dubium, quod una virtus unius hominis sit major, quam alia*, sicut charitas fide, & spe.

Alio modo potest attendi secundum participationem subjecti; prout scilicet intenditur, vel remittitur in subjecto: Et *secundum hoc omnes virtutes unius hominis sunt æquales quadam æqualitate proportionis*, inquantum æqualiter crescunt in homine: sicut digiti manus sunt inæquales secundum quantitatem, sed sunt æquales secundum proportionem, cum proportionabiliter augeantur.

Hujusmodi autem æqualitatis oportet eodem modo rationem accipere, sicut & connexionis. Æqualitas enim est quædam connexio virtutum † *Al. unitatum* † secundum quantitatem. Dictum est autem supra, (*q. 65. a. 1.*) quod ratio connexionis virtutum *dupliciter* assignari potest. *Uno modo* secundum intellectum eorum, qui intelligunt per has quatuor virtutes quatuor conditiones generales virtutum, quarum una simul invenitur cum aliis in qualibet materia. Et *sic virtus in qualibet materia non potest æqualis dici, nisi habeat omnes istas conditiones æquales*. Et hanc rationem æqualitatis virtutum assignat Aug. in 6. de Trin. (*c. 4. cir. prin. to. 3.*) dicens: *Si dixeris, æquales esse istos fortitudine, sed illum præstare prudentia, sequitur quod hujus fortitudo minus prudens sit; ac per hoc nec fortitudine æquales sint, quando est illius fortitudo prudentior: atque ita de cæteris virtutibus invenies, si omnes eadem consideratione percurras.*

Alio modo assignata est ratio connexionis virtutum secundum eos, qui intelligunt hujusmodi virtutes habere materias determinatas: Et secundum hoc ratio connexionis virtutum moralium accipitur ex parte prudentiæ, & ex parte charitatis quantum ad virtutes infusas; non autem ex parte inclinatio-

 nis,

nis, quæ eſt ex parte ſubjecti, ut ſupra dictum eſt. (*q. 65. art. 1. & 2.*) Sic igitur & *ratio æqualitatis virtutum poteſt accipi ex parte prudentiæ, quantum ad id quod eſt formale in omnibus virtutibus moralibus*. Exiſtente enim ratione æqualiter perfecta in uno & eodem, oportet quod proportionaliter ſecundum rationem rectam medium conſtituatur in qualibet materia virtutum. *Quantum vero ad id, quod eſt materiale in virtutibus moralibus, ſcilicet inclinationem ipſam ad actum virtutis, poteſt eſſe unus homo magis promptus ad actum unius virtutis, quam ad actum alterius*, vel ex natura, vel conſuetudine, vel etiam ex gratiæ dono.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Apoſtoli poteſt intelligi de donis gratiæ gratis datæ, quæ non ſunt communia omnibus, nec omnia æqualia in uno & eodem.

Vel poteſt dici, quod refertur ad menſuram gratiæ gratum facientis, ſecundum quam unus abundat in omnibus virtutibus plus, quam alius, propter majorem abundantiam prudentiæ, vel etiam charitatis, in qua connectuntur omnes virtutes infuſæ.

Ad ſecundum dicendum, quod unus ſanctus laudatur præcipue de una virtute, & alius de alia, propter excellentiorem promptitudinem ad actum unius virtutis, quam ad actum alterius.

Et ſecundum hoc etiam patet reſponſio ad Tertium.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem & oſtendas, & recte intelligas, merito inſinuatum a ſcripturis, & Aug. quod virtutes omnes unius hominis ſunt æquales. A D. Aug. quidem: ut *in arg. contr.* A ſcripturis vero Luc. 1. *Puer creſcebat, & confortabatur ſpiritu*. Item 1. Reg. 2. *Samuel proficiebat, atque creſcebat, & placebat tam Deo, quam hominibus:* Tale enim crementum tum Joannis Baptiſtæ, tum Samuelis eſt crementum (ut ibi conſideranti patet) virtutum, ſeu ſpiritualis vitæ, qua placet quis Deo, factum proportionaliter ad crementum corporis. Qualis autem ſit proportio crementi corporalis ad ſpirituale; vide in tex. circa *ſecundam* concluſionem. Item per dictum Epheſ. 4. *In charitate creſcamus*. Creſcente enim charitate, oportet & alias virtutes creſcere formaliter, quoniam charitas eſt mater, & forma virtutum,

tum. 2. 2. *qu.* 23. *articulo* 8. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens, &c.

ARTICULUS III. 346

Utrum virtutes morales præemineant intellectualibus.

Sup. q. 61. a. 1. ad 3. & inf. q. 68. ar. 7. & 8. co. & 2. 2. qu. 23. ar. 6. ad 1. & qu. 191. art. 5. cor. & 4. d. 33. qu. 3. ar. 3. co. & vir. qu. 1. art. 12. cor.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod virtutes morales præemineant intellectualibus. Quod enim magis est necessarium, & permanentius, est melius: Sed virtutes morales sunt permanentiores etiam disciplinis, quæ sunt virtutes intellectuales; & sunt etiam magis necessariæ ad vitam humanam. Ergo sunt præferendæ virtutibus intellectualibus.

2. Præterea. De ratione virtutis est, quod bonum faciat habentem: Sed secundum virtutes morales dicitur homo *bonus*, non autem secundum virtutes intellectuales, nisi forte secundum solam prudentiam. Ergo virtus moralis est melior, quam virtus intellectualis.

3. Præterea. Finis est nobilior his, quæ sunt ad finem: Sed, sicut dicitur in 6. Ethicor. (*cap.* 12. *in med. to.* 5.) *virtus moralis facit rectam intentionem finis*, *prudentia autem facit rectam electionem eorum quæ sunt ad finem*. Ergo virtus moralis est nobilior prudentia, quæ est virtus intellectualis circa moralia.

Sed Contra. Virtus moralis est in rationali per participationem; virtus autem intellectualis in rationali per essentiam, sicut dicitur in 1. Ethicor. (*cap. ult. cir. fi. to.* 5.) Sed *rationale per essentiam* est nobilius, quam *rationale per participationem*. Ergo virtus intellectualis est nobilior virtute morali.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest dici majus, vel minus *dupliciter*: *Uno modo* simpliciter: *Alio modo* secundum quid. Nihil enim prohibet, aliquid esse melius simpliciter, ut philosophari, quam ditari, quod tamen non est melius secundum quid, idest necessitatem patienti. Simpliciter autem consideratur unumquodque, quando consideratur se-

cundum propriam rationem suæ speciei. Habet autem virtus speciem ex objecto, ut ex dictis patet. (*q.* 54. *a.* 2. & *q.* 60. *ar.* 1.) Unde, simpliciter loquendo, illa virtus nobilior est, quæ habet nobilius objectum. Manifestum est autem, quod objectum rationis est nobilius, quàm objectum appetitus. ratio enim apprehendit aliquid in universali; sed appetitus tendit in res, quæ habent esse particulare. Unde, *simpliciter loquendo, virtutes intellectuales, quæ perficiunt rationem, sunt nobiliores, quam morales*, quæ perficiunt appetitum.

Sed si consideretur virtus in ordine ad actum, *sic virtus moralis*, quæ perficit appetitum, cujus est movere alias potentias ad actum, ut supra dictum est, (*q.* 9. *a.* 1.) *nobilior est*. Et quia virtus dicitur ex eo, quod est principium alicujus actus, cum sit perfectio potentiæ, sequitur etiam quod ratio virtutis magis competat virtutibus moralibus, quam virtutibus intellectualibus: quamvis virtutes intellectuales sint nobiliores habitus simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes morales sunt magis permanentes, quam intellectuales, propter exercitium earum in his, quæ pertinent ad vitam communem. Sed manifestum est, quod objecta disciplinarum, quæ sunt necessaria, & semper eodem modo se habentia, sunt permanentiora, quam objecta virtutum moralium, quæ sunt quædam particularia agibilia. Quod autem virtutes morales sunt magis necessariæ ad vitam humanam, non ostendit eas esse nobiliores simpliciter, sed quoad hoc: Quinimmo virtutes intellectuales speculativæ ex hoc ipso quod non ordinantur ad aliud, sicut utile ordinatur ad finem, sunt digniores. Hoc enim contingit, quia secundum eas quodammodo inchoatur in nobis beatitudo, quæ consistit in cognitione veritatis, sicut supra dictum est. (*q.* 3. *ar.* 6.)

Ad secundum dicendum, quod secundum virtutes morales dicitur homo bonus simpliciter, & non secundum intellectuales virtutes, ea ratione qua appetitus movet alias potentias ad suum actum, ut supra dictum est. (*q.* 9. *ar.* 1. & *q.* 56. *ar.* 3.) Unde per hoc etiam non probatur, nisi quod virtus moralis sit melior secundum quid.

Ad tertium dicendum, quod prudentia non solum dirigit virtutes morales in eligendo ea quæ sunt ad finem, sed etiam in præstituendo finem. Est autem finis uniuscujusque virtutis moralis attingere medium in propria materia; quod quidem medium determinatur secundum rectam rationem prudentiæ, ut dici-

dicitur in 2. Ethicor. (*c. 6.*) & in 6. (*cap. ult. to. 5.*)

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & in vero sensu intelligas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod virtutes intellectuales præeminent, & non præeminent moralibus. Quod quidem præemineant, ut per dictum Daniel. 12. *Alii evigilabunt in vitam æternam. Qui autem docti fuerint, fulgebunt, quasi splendor firmamenti.* His enim verbis tribuitur claritas specialis doctis: licet omnibus sanctis una cum istis tribuatur vita æterna. Claritas autem illa specialis nobilitatem quandam doctrinæ, ideoque virtutum intellectualium supra morales, quas alii cum istis habent, importat. Nec obstat huic proposito, quod illa claritas specialis idcirco datur doctis, quia ultra morales communes cum aliis habuerunt doctrinam, hoc, inquam, non obstat; quia nunc non fit vis in eo, quod isti præ cæteris sibi similibus in moralibus habuerunt doctrinam, sed fit vis in hoc, quod doctrinæ virtutes intellectuales significanti pro præmio redditur illud, quod de se dicit dignitatem cum quadam præeminentia conjunctam. Nam splendor firmamenti importat simul utrumque: dignitatem, seu claritatem ratione splendoris, præeminentiam ratione firmamenti. Quod vero non præemineant, insinuatur per d. Eccl. 25. *Quam magnus, qui invenit sapientiam, & scientiam, sed non est super timentem Dominum.* Timens enim Deum quis constituitur per virtutes morales. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS IV. 347

Utrum justitia sit præcipua inter virtutes morales.

Sup. a. 1. co. & inf. q. 68. a. 7. co. & 2. 2. q. 58. ar. 12. & qu. 123. a. 12. & qu. 140. a. 8. & 3. d. 35. q. 1. a. 3. & 4. d. 32. qu. 3. a. 3. co. & vir. q. 5. a. 3. cor.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod justitia non sit præcipua inter virtutes morales. Majus enim est dare alicui de proprio, quam red-

dere alicui quod ei debetur: Sed primum pertinet ad liberalitatem, secundum autem ad justitiam. Ergo videtur, quod liberalitas sit major virtus, quam justitia.

2. Præterea. Illud videtur esse maximum in unoquoque, quod est perfectissimum in ipso: Sed, sicut dicitur Jacobi 1. *Patientia opus perfectum habet*. Ergo videtur, quod patientia sit major, quam justitia.

3. Præterea. Magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur in 4. Ethicor. (*cap. 3. tom. 5.*) Ergo magnificat etiam ipsam justitiam. Est igitur major, quam justitia.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 5. Ethic. (*c. 1. paulo ante fin. to. 5.*) quod *justitia est præclarissima virtutum*.

Respondeo dicendum, quod virtus aliqua secundum suam speciem potest dici major, vel minor, *vel* simpliciter, *vel* secundum quid. Simpliciter quidem dicitur major, secundum quod in ea majus bonum rationis relucet, ut supra dictum est: (*a. 1. hu. q.*) Et *secundum hoc justitia inter omnes virtutes morales præcellit*, tanquam propinquior rationi. Quod patet & ex subjecto, & ex objecto: Ex subjecto quidem, quia est in voluntate, sicut in subjecto: voluntas autem est appetitus rationalis, ut ex dictis patet: (*qu. 50. a. 5. & p. p. qu. 80.*) Secundum autem objectum, sive materiam, quia est circa operationes, quibus homo ordinatur non solum in seipso, sed etiam ad alterum. Unde *justitia est præclarissima virtutum*, ut dicitur in 5. Ethic. (*loc. sup. cit.*)

Inter alias autem virtutes morales, quæ sunt circa passiones, tanto in unaquaque magis relucet rationis bonum, quanto circa majora motus appetitivus subditur rationi. Maximum autem in his, quæ ad hominem pertinent, est vita, a qua omnia alia dependent. Et ideo Fortitudo, quæ appetitivum motum subdit rationi in his, quæ ad mortem, & vitam pertinent, *primum locum tenet inter virtutes morales, quæ sunt circa passiones*: Tamen ordinatur infra justitiam. Unde Philos. dicit in 1. Rhetor. (*cap. 9. a princ. to. 6.*) quod *necesse est maximas esse virtutes, quæ sunt aliis honoratissimæ: siquidem est virtus potentia benefactiva. Propter hoc fortes, & justos maxime honorant. Hæc quidem in bello* (scilicet fortitudo) *hæc autem* (scil. justitia) *& in bello, & in pace utilis est*.

Post Fortitudinem autem ordinatur Temperantia, quæ.

quæ subjicit rationi appetitum circa ea, quæ immediate ordinantur ad vitam, vel in eodem secundum numerum, vel in eodem secundum speciem, scilicet in cibis, & venereis: & sic istæ tres virtutes simul cum prudentia dicuntur esse principales etiam dignitate.

Secundum quid autem dicitur aliqua virtus esse major, secundum quod adminiculum, vel ornamentum præbet principali virtuti: sicut substantia est simpliciter dignior accidente; aliquod tamen accidens est secundum quid dignius substantia, inquantum perficit substantiam in aliquo esse accidentali.

Ad primum ergo dicendum, quod actus liberalitatis oportet quod fundetur super actum justitiæ. Non enim esset liberalis datio, si non de proprio daret, ut in 2. Polit. (*cap. 3. circ. med. to. 5.*) dicitur. Unde liberalitas sine justitia esse non posset, quæ secernit suum a non suo. Justitia autem potest esse sine liberalitate. Unde justitia simpliciter est major liberalitate, tanquam communior, & fundamentum ipsius. *Liberalitas autem est secundum quid major*, cum sit quidam ornatus justitiæ, & supplementum ejus.

Ad secundum dicendum, quod patientia dicitur habere *opus perfectum* in tolerantia malorum, in quibus non solum excludit injustam vindictam, quam etiam excludit justitia; neque solum odium, quod facit charitas; neque solum iram, quod facit mansuetudo; sed etiam excludit tristitiam inordinatam, quæ est radix omnium prædictorum. Et ideo *in hoc est perfectior, & major*; quia in hac materia extirpat radicem: *Non autem est simpliciter perfectior omnibus aliis virtutibus*; quia fortitudo non solum sustinet molestias absque perturbatione, quod est patientiæ; sed etiam ingerit se eis, cum opus fuerit: unde quicunque est fortis, est patiens: sed non convertitur. Est autem patientia quædam fortitudinis pars.

Ad tertium dicendum, quod magnanimitas non potest esse, nisi aliis virtutibus præexistentibus, ut dicitur in 4. Ethic. (*cap. 3. a. princ. tom. 5.*) Unde comparatur ad alias, sicut ornatus earum. Et sic *secundum quid est major omnibus aliis, non tamen simpliciter*.

APPENDIX.

EX artic. habes *primò*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a scripturis, & Philos. quod justitia est præcipua inter virtutes morales. A Philos. quidem: ut *in arg. contr.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Rom. 6. *Exhibete membra vestra servire justitiæ in sanctificationem*. Ex eo siquidem, quod nomine justitiæ significantur ibi omnes virtutes morales, utpote quibus venitur in sanctificationem, datur a scriptura intelligi scholasticis theologis, quod justitia est præcipua inter virtutes morales. Item per ly *Attendite, ne faciatis justitiam vestram coram hominibus ut videamini ab eis*. Matth. 6. Ibi enim per justitiam virtutes morales cointelligit, tanquam a principaliori inter ipsas faciens denominationem. Ac si apertius dixerit. Attendite, ne actus virtutum moralium nomine justitiæ importatorum, ut contextus mox de actibus orandi, eleemosynas dandi, jejunandi tractans innuit, faciatis propter vanam gloriam. *Secundo*, &c.

ARTICULUS V. 348

Utrum sapientia sit maxima inter virtutes intellectuales.

Sup. q. 57. a. 2. ad 2. & inf. q. 68. a. 7. co. & 1. Eth. princ. & lib. 6. lect. 6. & 7.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod sapientia non sit maxima inter virtutes intellectuales. Imperans enim majus est eo, cui imperatur. Sed prudentia videtur imperare sapientiæ. Dicitur enim 1. Ethic. (*cap. 2. to. 5.*) quod *quales disciplinarum debitum est esse in civitatibus, & quales unumquodque addiscere, & usquequo, hæc præordinat*, sc. politica, quæ ad prudentiam pertinet, ut dicitur in 6. Ethic. (*c. 8. tom. 5.*) Cum igitur inter disciplinas etiam sapientia contineatur, videtur quod prudentia sit major, quam sapientia.

2. Præterea. De ratione virtutis est, quod ordinet hominem ad felicitatem. Est enim virtus *dispositio perfecti ad optimum*, ut dicitur in 7. Physic. (*tex. 17. to. 2.*) Sed prudentia est *recta ratio agibilium*, per quæ homo ad felicitatem perducitur: sapientia autem non considerat humanos actus, quibus ad beatitu-

titudinem pervenitur. Ergo prudentia eſt major virtus, quam ſapientia.

3. Præterea. Quanto cognitio eſt perfectior, tanto videtur eſſe major: Sed perfectiorem cognitionem habere poſſumus de rebus humanis, de quibus eſt ſcientia, quam de rebus divinis, de quibus eſt ſapientia, ut diſtinguit Augu. in 12. de Trinit. (*cap. 14. princ. to. 3.*) quia divina incomprehenſibilia ſunt, ſecundum illud Job. 36. *Ecce Deus magnus vincens ſcientiam noſtram*. Ergo ſcientia eſt major virtus, quam ſapientia.

4. Præterea. Cognitio principiorum eſt dignior, quam cognitio concluſionum: Sed ſapientia concludit ex principiis indemonſtrabilibus, quorum eſt intellectus, ſicut & aliæ ſcientiæ. Ergo intellectus eſt major virtus, quam ſapientia.

Sed Contra eſt, quod Philoſ. dicit in 6. Ethicor. (*cap. 7. parum a princ. to. 5.*) quod *ſapientia eſt ſicut caput inter virtutes intellectuales*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt, (*ar. 1. hu. qu.*) magnitudo virtutis ſecundum ſuam ſpeciem conſideratur ex objecto. Objectum autem ſapientiæ præcellit inter objecta omnium virtutum intellectualium. conſiderat enim cauſam altiſſimam, quæ Deus eſt, ut dicitur in princ. Metaph. (*cap. 1. & 2. to. 3.*) Et quia per cauſam judicatur de effectu, & per cauſam ſuperiorem de cauſis inferioribus. inde eſt quod ſapientia habet judicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus, & ejus eſt ordinare omnes; *& ipſa eſt quaſi architectonica reſpectu omnium*.

Ad primum ergo dicendum, quod cum prudentia ſit circa res humanas, ſapientia vero circa cauſam altiſſimam, *impoſſibile eſt, quod prudentia ſit major virtus, quam ſapientia, niſi*, ut dicitur in 6. Ethic. (*c. 7. parum a princ. to. 5.*) *maximum eorum, quæ ſunt in mundo, eſſet homo*. Unde dicendum eſt, ſicut in eo lib. dicitur, (*ibid.*) quod prudentia non imperat ipſi ſapientiæ, ſed potius e converſo: quia *ſpiritualis judicat omnia, & ipſe a nemine judicatur*, ut dicitur 1. ad Corinth. 2. Non enim prudentia habet ſe intromittere de altiſſimis, quæ conſiderat ſapientia: ſed imperat de his, quæ ordinantur ad ſapientiam; ſcil. quomodo homines debeant ad ſapientiam pervenire. unde in hoc eſt prudentia, ſeu politica miniſtra ſapientiæ. introducit enim ad eam, præparans ei viam, ſicut oſtiarius ad regem.

Ad ſecundum dicendum, quod prudentia conſide-

rat ea, quibus pervenitur ad felicitatem: sed sapientia considerat ipsum objectum felicitatis, quod est altissimum intelligibile. Et si quidem esset perfecta consideratio sapientiæ respectu sui objecti, esset perfecta felicitas in actu sapientiæ. Sed quia actus sapientiæ in hac vita est imperfectus respectu principalis objecti, quod est Deus, ideo actus sapientiæ est quædam inchoatio, seu participatio futuræ felicitatis: & sic propinquius ad felicitatem, quam prudentia.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Phil. dicit in 1. de anima, (*tex.* 1. *to.* 2.) *una notitia præfertur alteri, aut ex eo quod est nobiliorum, aut propter certitudinem*. Si igitur subjecta sint æqualia in bonitate, & nobilitate, illa quæ est certior, erit major virtus: Sed illa quæ est minus certa de altioribus, & majoribus, præfertur ei, quæ est magis certa de inferioribus rebus. Unde Philos. dicit in 2. de cœlo, (*tex.* 60. *to.* 2.) quod *magnum est de rebus cœlestibus aliquid posse cognoscere etiam debili, & topica ratione*. Et in 1. de partibus animalium (*cap.* 5. *cir. princ. to.* 4.) dicit, quod *amabile est magis parvum aliquid cognoscere de rebus nobilioribus, quam multa cognoscere de rebus ignobilioribus*. Sapientia igitur, ad quam pertinet Dei cognitio, homini maxime in statu hujus vitæ non potest perfecte advenire, ut sit quasi ejus possessio: sed hoc solius Dei est, ut dicitur in 1. Metaph. (*c.* 2. *post med. to.* 3.) Sed tamen illa modica cognitio, quæ per sapientiam de Deo haberi potest, omni alii cognitioni præfertur.

Ad quartum dicendum, quod veritas, & cognitio principiorum indemonstrabilium dependet ex ratione terminorum. Cognito enim, quid est totum, & quid est pars, statim cognoscitur, quod *omne totum est majus sua parte*. Cognoscere autem rationem entis, & non entis, & totius, & partis, & aliorum, quæ consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam: quia ens commune est proprius effectus causæ altissimæ, scilicet Dei. Et ideo sapientia non solum utitur principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, concludendo ex eis, sicut etiam aliæ scientiæ; sed etiam judicando de eis, & disputando contra negantes. Unde sequitur, quod sapientia sit major virtus, quam intellectus.

AP-

APPENDIX.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas merito insinuatum a scripturis, Augustino, & Phil. quod sapientia est maxima inter virtutes intellectuales. A Phil. quidem, ut *in arg. con.* A D. August. autem per dictum suum ad Deum in lib. 5. Confession. *Infelix homo, qui scit omnia illa,* scil. creaturas, *te autem nescit. Beatus autem qui te scit, etiamsi illa nesciat. Qui vero te, & illa novit, non propter illa beatior est, sed propter te solum beatus.* Cum enim sapientia sit circa Deum, scientia autem, & intellectus circa res creatas, patet: quod D. Augustinus per hoc, quod vehementissime præfert cognitionem de Deo cognitioni de creatis, scholasticis acutis aperit abunde, quod sapientia est maxima inter virtutes intellectuales. A scripturis vero per dictum Hiere. 9. *Non glorietur sapiens in sapientia sua, & fortis in fortitudine sua, & dives in divitiis suis, sed in hoc glorietur, qui gloriatur, scire, & nosse me.* Cum enim sapientia virtus habeat Deum pro objecto, idest, circa notitiam Dei versetur; & hic per talem phrasim loquendi intendat scriptura præferre omnibus rebus ipsam sapientiam virtutem, idest, scire, & nosse Deum, constat: quod, si sapientiam rebus omnibus præferat, etiam eandem aliis virtutibus intellectualibus præponit. Cæterum quoad literam Hieremiæ nota: quod per ly *sapiens in sapientia sua*, non intelligit sapientiam virtutem, sed sapientiam vitium, scilic. vel qua quis est sapiens apud semetipsum, contra illud Proverb. 3. *Ne sis sapiens apud te;* Vel quæ est terrena, animalis, diabolica, *Jacob.* 3. de qua dicitur 1. Cor. 1. *Perdam sapientiam sapientum. Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS VI. 349

Utrum charitas sit maxima inter virtutes theologicas.

2. 2. q. 23. a. 6. & quol. 30. a. 4. & 3. d. 33. q. 2. ad 3. & 2. con. c. 43. ad 13. & vir. q. 2. a. 2. cor. fin. & ad 17. & a. 5. cor. & ad. 4. & cap. 3. lect. 3.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod charitas non sit maxima inter virtutes theologicas. Cum enim fides sit in intellectu, spes autem, & charitas in vi appetitiva, ut supra dictum est, (*qu. 62. ar. 3.*) videtur quod fides comparetur ad spem, & charitatem, sicut virtus intellectualis ad moralem: Sed virtus intellectualis est major morali, ut ex dictis patet. (*a. 3. hu. q.*) Ergo fides est major spe, & charitate.

2. Præterea. Quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse majus eo: Sed spes, ut videtur, se habet ex additione ad charitatem: præsupponit enim spes amorem, ut August. dicit in Enchirid. (*cap. 8. versus fi. to. 3.*) addit enim quendam motum protensionis in rem amatam. Ergo spes est major charitate.

3. Præterea. Causa est potior effectu: Sed fides, & spes sunt causa charitatis. dicitur enim Matth. 1. in glos. (*interlin. super illud, Abraham genuit Isaac*) quod *fides generat spem, & spes charitatem*. Ergo fides, & spes sunt majores charitate.

Sed Contra est, quod Apostolus dicit 1. ad Corinth. 13. *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc; major autem horum est charitas.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*art. 1. & 3. hu. qu.*) magnitudo virtutis secundum suam speciem consideratur ex objecto. Cum autem tres virtutes theologicæ respiciant Deum, sicut proprium objectum, non potest una earum dici major altera ex hoc quod sit circa majus objectum, sed ex eo quod una se habeat propinquius ad objectum, quam alia.

Et hoc modo charitas est major aliis. Nam aliæ important in sui ratione quandam distantiam ab objecto. est enim fides de non visis; spes autem de non habitis: sed amor charitatis est de eo, quod jam habetur. est enim amatum quodammodo in amante: & etiam amans per affectum trahitur ad unio-

nionem amati. propter quod dicitur 1. Joann. 4. *Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo.*

Ad primum ergo dicendum, quod hoc modo non se habent fides, & spes ad charitatem, sicut prudentia ad virtutem moralem. Et hoc propter *duo*. *Primo* quidem, quia virtutes theologicæ habent objectum, quod est supra animam humanam: sed prudentia, & virtutes morales sunt circa ea, quæ sunt infra hominem. in his autem, quæ sunt supra hominem, nobilior est dilectio, quam cognitio. perficitur enim cognitio, secundum quod cognita sunt in cognoscente; dilectio vero, secundum quod diligens trahitur ad rem dilectam. id autem, quod est supra hominem, nobilius est in seipso, quam sit in homine; quia unumquodque est in altero per modum ejus, in quo est: e converso autem est in his, quæ sunt infra hominem. *Secundo*, quia prudentia moderatur motus appetitivos ad morales virtutes pertinentes: sed fides non moderatur motum appetitivum tendentem in Deum, qui pertinet ad virtutes theologicas, sed solum ostendit objectum: motus autem appetitivus in objectum excedit cognitionem humanam, secundum illud ad Ephes. 3. *Supereminentem scientiæ charitatem Christi*.

Ad secundum dicendum, quod spes præsupponit amorem ejus, quod quis adipisci se sperat, qui est *amor concupiscentiæ*: quo quidem amore magis se amat qui concupiscit bonum, quam aliquid aliud. Charitas autem importat *amorem amicitiæ*, ad quam pervenitur spe, ut supra dictum est. (*q. 62. a. 4.*)

Ad tertium dicendum, quod causa perficiens est potior suo effectu, non autem causa disponens. sic enim calor ignis esset potior, quam anima, ad quam disponit materiam: quod patet esse falsum. Sic autem fides generat spem, & spes charitatem: secundum scilicet quod una disponit ad alteram.

APPENDIX.

Ex art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a scripturis insinuatum, quod charitas est maxima virtutum theologicarum. Ut 1. *Corin.* 13. secundum quod *in arg. cont.* Item per dictum Mat. 22. *Quomodo huc intrasti non habens vestem nuptialem? ligatis manibus, & pedibus, mittite eum in tenebras exteriores.* Et cap. 25. *Quinque fatuæ exierunt obviam sponso, & sponsæ cum lampadibus sine oleo in vasis suis.* Quibus di-

cen-

centibus *Domine*, *Domine*, *aperi nobis*, respondit sponsus. *Amen dico vobis*. *Nescio vos*. Habet enim fidem is, qui intraverat ad nuptias, quas fecerat rex filio suo: quoniam hoc intrare erat credere in Christum propter nos incarnatum: habebat & spem, quoniam in numero discumbentium erat, tanquam sperans, se perventurum ad visionem sponsi: sicut illi: sed, quia non habebat vestem nuptialem, idest charitatem, ideo exclusus est a salute credita & sperata. Virgines item illæ fatuæ habebant fidem veram, quoniam *exire obviam sponso*, *& sponsæ*, est credere in Christum sponsum, secundum quod docet sancta Ecclesia sponsa: habebant & spem, quoniam ideo virginitatem servaverunt, lampades ornatas, idest bona opera de genere suo, acceperant, moram facientem sponsum sustinuerant, quia intrare cum ipso ad nuptias consummatæ gloriæ sperabant: sed, quia *oleum in vasis suis*, idest charitatem in cordibus suis *non habebant*, ad quod significandum responsum est illis, *nescio vos*, ideo a cœlesti convivio exclusæ fuerunt. Scriptura igitur per hoc, quod charitatem, non autem solam fidem cum spe, salvare describit; scholasticis acutis indicatum esse voluit: quod charitas est virtutum theologalium maxima. Virtus enim illa major est, quæ salvat: quam quæ non salvat. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUÆSTIO LXVII.

De duratione virtutum post hanc vitam, in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de duratione virtutum post hanc vitam.

Et circa hoc quæruntur sex.

Primo. Utrum virtutes morales maneant post hanc vitam.
Secundo. Utrum virtutes intellectuales.
Tertio. Utrum fides.
Quarto. Utrum remaneat spes.
Quinto. Utrum remaneat aliquid fidei, vel spei.
Sexto. Utrum maneat charitas.

AR-

ARTICULUS I. 350

Utrum virtutes morales maneant post hanc vitam.

Inf. ar. 2. cor. & ad 1. & q. 78. ar. 6. corp. & 2. 2. q. 52. ar. 3. ad 2. & 3. d. 33. q. 1. a. 4. & 4. d. 14. q. 1. art. 3. q. 3. & vir. q. 5. art. 4.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod virtutes morales non maneant post hanc vitam. Homines enim in statu futuræ gloriæ erunt similes angelis, ut dicitur Matth. 22. Sed ridiculum est in angelis ponere virtutes morales, ut dicitur in 10. Ethic. (*cap.* 8. *cir. med. to.* 5.) Ergo neque in hominibus post hanc vitam erunt virtutes morales.

2. Præterea. Virtutes morales perficiunt hominem in vita activa: Sed vita activa non manet post hanc vitam. Dicit enim Gregorius in 6. Moral. (*c.* 18. *ante med.*) *Activæ vitæ opera cum corpore transeunt.* Ergo virtutes morales non manent post hanc vitam.

3. Præterea. Temperantia, & fortitudo, quæ sunt virtutes morales, sunt irrationalium partium, ut Philos. dicit in 3. Ethic. (*c.* 10. *in princ. to.* 5.) Sed irrationales partes animæ corrumpuntur corrupto corpore; eo quod sunt actus organorum corporalium. Ergo videtur, quod virtutes morales non maneant post hanc vitam.

Sed Contra est, quod dicitur Sap. 1. quod *justitia perpetua est, & immortalis.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in 14. de Trin. (*cap.* 9. *a princ. tom.* 3.) Tullius posuit, post hanc vitam quatuor virtutes cardinales non esse, sed in alia vita homines esse beatos *sola cognitione naturæ, qua nihil est melius, aut amabilius*, (ut August. dicit ibidem) *ea scilicet natura, quæ creavit omnes naturas.* Ipse autem postea determinat hujusmodi quatuor virtutes in futura vita existere; tamen alio modo.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod in hujusmodi virtutibus aliquid est formale, & aliquid quasi materiale. Materiale quidem est in his virtutibus inclinatio quædam partis appetitivæ ad passiones, vel operationes secundum modum aliquem. Sed quia iste modus determinatur a ratione, ideo formale in omnibus virtutibus est ipse ordo rationis.

Sic igitur *dicendum est, quod hujusmodi virtutes* mo-

morales in futura vita non manent quantum ad id, quod eſt materiale in eis. Non enim habebunt in futura vita locum concupiſcentiæ, & delectationes ciborum, & venereorum; neque etiam timores, & audaciæ circa pericula mortis; neque etiam diſtributiones, & communicationes rerum, quæ veniunt in uſum præſentis vitæ.

Sed quantum ad id, quod eſt formale, remanebunt in beatis perfectiſſimæ poſt hanc vitam; inquantum ratio uniuſcujuſque rectiſſima erit circa ea, quæ ad ipſum pertinent ſecundum ſtatum illum; & vis appetitiva omnino movebitur ſecundum ordinem rationis in his, quæ ad ſtatum illum pertinent. Unde Auguſtinus ibidem dicit, quod *prudentia ibi erit ſine ullo periculo erroris; fortitudo ſine moleſtia tolerandorum malorum; temperantia ſine repugnatione libidinum; ut prudentiæ ſit nullum bonum Deo præponere, vel æquare, fortitudinis ei firmiſſime inhærere, temperantiæ nullo defectu noxio delectari*. De juſtitia vero manifeſtius eſt, quem actum ibi habebit, ſcilicet eſſe *ſubditum Deo*; quia etiam in hac vita ad juſtitiam pertinet eſſe ſubditum ſuperiori.

Ad primum ergo dicendum, quod Philoſophus loquitur ibi de hujuſmodi virtutibus moralibus, quantum ad id, quod materiale eſt in eis; ſicut de juſtitia, quantum ad commutationes, & diſtributiones; de fortitudine, quantum ad terribilia, & pericula; de temperantia, quantum ad concupiſcentias pravas.

Et ſimiliter dicendum eſt ad Secundum. Ea enim, quæ ſunt activæ vitæ, materialiter ſe habent ad virtutes.

Ad tertium dicendum, quod ſtatus poſt hanc vitam eſt *duplex*. *Unus* quidem ante reſurrectionem, quando animæ erunt a corporibus ſeparatæ. *Alius* autem poſt reſurrectionem, quando animæ iterato corporibus ſuis unientur. In illo ergo reſurrectionis ſtatu erunt vires irrationales in organis corporis, ſicut & nunc ſunt. unde & poterit in iraſcibili eſſe fortitudo, & in concupiſcibili temperantia; inquantum utraque vis perfecte erit diſpoſita ad obediendum rationi. Sed in ſtatu ante reſurrectionem partes irrationales non erunt actu in anima, ſed ſolum radicaliter in eſſentia ipſius, ut in primo dictum eſt. (*q.* 77. *ar.* 8.) unde nec hujuſmodi virtutes erunt in actu, niſi in radice, ſc. in ratione, & voluntate, in quibus ſunt ſeminaria quædam harum virtutum, ut dictum eſt: (*ibid.*) ſed juſtitia,

tia, quæ est in voluntate, etiam actu remanebit: unde specialiter de ea dictum est, (*in cor.*) quod est *perpetua*, *& immortalis*; tum ratione subjecti, quia voluntas incorruptibilis est; tum etiam propter similitudinem actus, ut prius dictum est. (*ibid.*)

A P P E N D I X.

Ex artic. habes *primo*; quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod in vita futura remanebunt virtutes morales cardinales. Ut *Sap.* 1. secundum quod *in argum. contr.* Ubi ex eo, quod una cardinalium tunc restat, vult habere sanctus Doctor, quod omnes restant, secundum scripturam. Nec injuria quidem: quoniam de similibus idem est judicium: & omnes sunt cardinales, dissimilitudoque (si qua videbatur) ablata est per respon. *ad tertium*. De singulis etiam insinuarunt idem scripturæ. Ut Roman. 8. *Certus sum, quod neque mors, neque vita*, &c. *poterit nos separare a charitate Dei*. Si enim de prædestinatis finaliter intelligi voluit hoc Apostolus, multo magis verificandum hoc ipsum consignificavit de beatis: Hoc autem, scilicet, Deo firmissime adhærere, ut nihil possit ipsi inhærentem separare ab eo, est fortitudo beatorum; & consequenter per illa verba fortitudinem in beatis perfectissime remanere docuit Apostolus. Item per dictum Psalm. 76. *Renuit consolari anima mea, memor fui Dei, & delectatus sum*. Si enim, ut delectaretur, in nulla re noxia voluit delectari: multo magis utique per hoc idem connotavit; beatos nolle ulla re noxia penitus consolari, ut plene valeant in Deo delectationes illas sentire, de quibus dictum est Psalm. 15. *Delectationes in dextera tua usque in finem*. Hoc vero, scilicet nullo noxio velle delectari est temperantia beatorum: & ideo per verba illa psalmus temperantiam in beatis remanere, ex abundanti designavit. Item per dictum Philipp. 3. *omnia detrimentum feci, & arbitror, ut stercora, ut Christum lucrifaciam*, si enim Christo habendo Apostolus non solum non præponit, vel æquat aliquid; immo nihil fere omnia in comparatione ipsius habendi existimat: per hoc utique multo magis connotat, quod beati nihil penitus Deo ipsi jam actualiter perfecte habito neque præponunt, neque adæquant; immo omnia nihil ad eum sic habitum esse judicant. Quid autem est prudentia beatorum; nisi, ut habet D. Augustinus *in* *quæ-*

quarto de Trinit. nullum bonum Deo præponere, vel æquare? Ergo per prædictam ſententiam notificavit a fortiori Apoſtolus: quod in beatis remanebit prudentia. Item per dictum Pſal. 61. *Nonne Deo ſubjecta erit anima mea? Ab ipſo enim ſalutare meum.* Ac ſi aperte dicat. Immo & libenter erit ſubjecta Deo: quoniam in hoc conſiſtit ſalus mea. Per hoc dictum ergo deſignavit, & quidem multo magis, propheta: quod in beatis, utpote cognoſcentibus in ſubjectione ad Deum conſiſtere ſuam ipſorum ſalutem, inveniri hoc deſiderium, ſcilicet ſubjiciendi ſe Deo continue. Quod & atteſtatur Eccleſia de beatis Angelis, quibus in beatitudine aſſimilantur alii, canens in ſequentia omnium Sanctorum. *Illic cives Angelici ſub hierarchia triplici, trinæ gaudent, & ſimplici ſe monarchiæ ſubjici.* Cum igitur juſtitia beatorum ſit hæc, ſcil. eſſe ſubditum Deo, relinquitur: quod Pſalmus per verba præmiſſa, juſtitiam remanſuram eſſe in beatis, abundanter aſſeveravit. Scripturæ itaque prædictæ conjunctim ſumptæ, ſi ſcholaſtice loquantur, dicunt: quod in beatis poſt hanc vitam remanent quatuor virtutes morales cardinales. *Secundo* vides; quomodo, &c.

ARTICULUS II. 351

Utrum virtutes intellectuales maneant poſt hanc vitam.

Inf. q. 93. a. 6. ad 2. & 2. diſ. 6. a. 4. ad 3. & d. 34. ar. 5. & 3. cont. c. 12. & mal. qu. 2. ar. 12. & opuſ. 2. c. 118.

AD Secundum ſic proceditur. Videtur, quod virtutes intellectuales non maneant poſt hanc vitam. Dicit enim Apoſtolus 1. ad Cor. 13. quod *ſcientia deſtruetur.* & ratio eſt, quia *ex parte cognoſcimus.* Sed ſicut cognitio ſcientiæ eſt *ex parte*, ideſt imperfecta, ita etiam cognitio aliarum virtutum intellectualium, quamdiu hæc vita durat. Ergo omnes virtutes intellectuales poſt hanc vitam ceſſabunt.

2. Præterea. Philoſophus dicit in Prædicamentis, (*cap. de qualit. cir. princ. to. 1.*) quod ſcientia, cum ſit habitus, eſt qualitas difficile mobilis: non enim de facili amittitur, niſi ex aliqua forti tranſmutatione, vel ægritudine: Sed nulla eſt tanta tranſmutatio corporis humani, ſicut per mortem. Er-

Ergo ſcientia , & aliæ virtutes intellectuales non manent poſt hanc vitam.

3. Præterea. Virtutes intellectuales perficiunt intellectum ad bene operandum proprium actum: Sed actus intellectus non videtur eſſe poſt hanc vitam; eo quod *nihil intelligit anima ſine phantaſmate*, ut dicitur in 3. de anima: (*tex.* 30. *to.* 2.) phantaſmata autem poſt hanc vitam non manent , cum non ſint niſi in organis corporeis. Ergo virtutes intellectuales non manent poſt hanc vitam.

Sed Contra eſt, quod firmior eſt cognitio univerſalium, & neceſſariorum , quam particularium , & contingentium : Sed in homine remanet poſt hanc vitam cognitio particularium , & contingentium : puta eorum, quæ quis fecit, vel paſſus eſt , ſecundum illud Luc. 16. *Recordare , quia recepiſti bona in vita tua, & Lazarus ſimiliter mala*. Ergo multo magis remanet cognitio univerſalium , & neceſſariorum , quæ pertinet ad ſcientiam , & ad alias virtutes intellectuales.

Reſpondeo dicendum , quod, ſicut in primo dictum eſt, (*q.* 79. *art.* 6.) quidam poſuerunt, quod ſpecies intelligibiles non permanent in intellectu poſſibili , niſi quamdiu actu intelligit : nec eſt aliqua conſervatio ſpecierum , ceſſante conſideratione actuali , niſi in viribus ſenſitivis , quæ ſunt actus corporalium organorum, ſcilicet imaginativa, & memorativa. hujuſmodi autem vires corrumpuntur corrupto corpore . & ideo ſecundum hoc ſcientia nullo modo poſt hanc vitam remanebit corpore corrupto, neque aliqua alia intellectualis virtus.

Sed hæc opinio eſt contra ſententiam Ariſtotelis, qui in 3. de Anima (*tex.* 8. *tom.* 2.) dicit , quod *intellectus poſſibilis eſt in actu , cum ſit ſingula , ſicut ſciens , cum tamen ſit in potentia ad conſiderandum in actu*. Eſt etiam contra rationem : quia ſpecies intelligibiles recipiuntur in intellectu poſſibili immobiliter ſecundum modum recipientis . unde & intellectus poſſibilis dicitur *locus ſpecierum* , quaſi ſpecies intelligibiles conſervans. Sed phantaſmata , ad quæ reſpiciendo homo intelligit in hac vita, applicando ad ipſa ſpecies intelligibiles , ut in primo dictum eſt, (*qu.* 85. *ar.* 1. & 2.) corrupto corpore corrumpuntur .

Unde quantum ad ipſa phantaſmata , quæ ſunt quaſi materialia in virtutibus intellectualibus , virtutes intellectuales deſtruuntur deſtructo corpore : Sed quantum ad ſpecies intelligibiles , quæ ſunt in intellectu poſſibili, virtutes intellectuales manent : Spe-

Species autem se habent in virtutibus intellectualibus, sicut formales. Unde *intellectuales virtutes manent post hanc vitam quantum ad id, quod est formale in eis; non autem quantum ad id, quod est materiale*: sicut & de moralibus dictum est. (*art. prec.*)

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Apostoli est intelligendum quantum ad id, quod est materiale in scientia, & quantum ad modum intelligendi: quia scilicet neque phantasmata remanebunt destructo corpore:, neque erit usus scientiæ per conversionem ad phantasmata.

Ad secundum dicendum, quod per ægritudinem corrumpitur habitus scientiæ quantum ad id, quod est materiale in eo, scilicet quantum ad phantasmata; non autem quantum ad species intelligibiles, quæ sunt in intellectu possibili.

Ad tertium dicendum, quod anima separata post mortem habet alium modum intelligendi, quam per conversionem ad phantasmata, ut in primo dictum est; (*qu.* 89. *art.* 1.) & sic scientia manet: non tamen secundum eundem modum operandi; sicut & de virtutibus moralibus dictum est. (*art. prec.*)

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, & recte intelligas, merito fuisse a scripturis, & Hieronymo insinuatum, quod virtutes intellectuales remanent post hanc vitam. A D. Hieronymo quidem per hoc, quod dicit in epistola ad Paulinum cap. 7. *Discamus in terris; quorum scientia nobiscum perseveret in cælo*. A scripturis autem, ut Luc. 16. secundum quod cum discursu adducitur *in arg. contr.* Ubi nota, quod scriptura, licet ibi a fortiori demonstret, scientiam remanere in damnatis, si eam prius in præsenti vita habuerunt, tamen non vult per hoc dicere; quod in damnatis sint virtutes, ut sic; quoniam virtutes, ut virtutes, solum in bonis existunt. Item Sapient. 5. *Erravimus a via veritatis*, &c. De hac re, & auctoritate præmissa, videas *Addition. q.* 98. *ar.* 7. *cum Elucid.* & inde cum discursu procedas; ut nunc fecit, & consequenter facto suo nos docuit, D. Thom. *in argum. contr.* Item Eccles. 39. *Collaudabunt multi sapientiam ejus; & usque in æternum non delebitur*, scilicet, ejus sapientia. De materia ista vide

1. q.

1. *q.* 89. *art.* 5. 6. *cum Elucidat.* *Secundo* vides; quomodo ex iis bene pensatis, &c.

ARTICULUS III. 352

Utrum fides maneat post hanc vitam.

Inf. art. 5. Et 2. 2. qu. 4. a. 4. ad 1. & q. 18. ar. 2. corp. fin. & q. 7. a. 3. ad 3. & 3. dist. 31. ar. 1. q. 3. & 2. & ver. q. 27. ar. 5. ad 6. fin. & vir. q. 5. art. 4. ad 10.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod fides maneat post hanc vitam. Nobilior enim est fides, quam scientia: Sed scientia manet post hanc vitam, ut dictum est. (*art. præc.*) Ergo & fides.

2. Præterea. 1. ad Corinth. 3. dicitur: *Fundamentum aliud nemo potest ponere, præter id, quod positum est, quod est Christus Jesus*, idest *fides Christi Jesu*; Sed, sublato fundamento, non remanet id, quod superædificatur. Ergo, si fides non remanet post hanc vitam, nulla alia virtus remaneret.

3. Præterea. Cognitio fidei, & cognitio gloriæ differunt secundum *perfectum*, & *imperfectum*: Sed cognitio imperfecta potest esse simul cum cognitione perfecta: sicut in angelo simul potest esse cognitio vespertina cum cognitione matutina; & aliquis homo potest simul habere de eadem conclusione scientiam per syllogismum demonstrativum, & opinionem per syllogismum dialecticum. Ergo etiam fides simul esse potest post hanc vitam cum cognitione gloriæ.

Sed Contra est, quod Apostolus dicit 2. ad Cor. 5. *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus, & non per speciem:* Sed illi, qui sunt in gloria, non peregrinantur a Domino, sed sunt ei præsentes. Ergo fides non manet post hanc vitam in gloria.

Respondeo dicendum, quod oppositio est per se, & propria causa quod unum oppositum excludatur ab alio; inquantum scilicet in omnibus oppositis includitur oppositio affirmationis, & negationis. Invenitur autem in quibusdam oppositio secundum contrarias formas; sicut in coloribus *album*, & *nigrum*: in quibusdam autem secundum *perfectum*, & *imperfectum*. unde in alterationibus *magis*, & *minus* accipiuntur ut contraria; ut cum de minus calido fit magis calidum, ut dicitur in 5. Physicor. (*tex.* 19. *tom.* 2.) Et quia *perfectum*, & *imperfectum* oppo-

nun-

nuntur, impossibile est, quod simul secundum idem sit perfectio, & imperfectio. Est autem considerandum, quod imperfectio quidem quandoque est de ratione rei, & pertinet ad speciem ipsius; sicut defectus rationis pertinet ad rationem speciei equi, vel bovis. & quia unum & idem numero manens non potest transferri de una specie in aliam, inde est quod tali imperfectione sublata, tollitur species rei: sicut jam non esset bos, vel equus, si esset rationalis. Quandoque vero imperfectio non pertinet ad rationem speciei, sed accidit individuo secundum aliquid aliud: sicut alicui homini quandoque accidit defectus rationis, inquantum impeditur in eo rationis usus propter somnum, vel ebrietatem, vel aliquid hujusmodi. Patet autem, quod tali imperfectione remota, nihilominus substantia rei remanet.

Manifestum est autem, quod imperfectio cognitionis est de ratione fidei. ponitur enim in ejus definitione. Fides enim est *substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium*, ut dicitur ad Hebr. 11. Et August. dicit. (*tract.* 40. *in Joan. a med. tom.* 9.) *Quid est fides? credere quod non vides*. Quod autem cognitio sit sine apparitione, vel visione, hoc ad imperfectionem cognitionis pertinet. Et sic imperfectio cognitionis est de ratione fidei. Unde manifestum est, quod fides non potest esse perfecta cognitio eadem numero manens.

Sed ulterius considerandum est, utrum simul possit esse cum cognitione perfecta. nihil enim prohibet, aliquam cognitionem imperfectam simul esse aliquando cum cognitione perfecta. Est igitur considerandum, quod cognitio potest esse imperfecta *tripliciter: Uno modo* ex parte objecti cognoscibilis: *Alio modo* ex parte medii. *Tertio modo* ex parte subjecti. Ex parte quidem objecti cognoscibilis differunt secundum *perfectum*, & *imperfectum* cognitio matutina, & vespertina in angelis. nam cognitio matutina est de rebus, secundum quod habent esse in Verbo: cognitio autem vespertina est de eis, secundum quod habent esse in propria natura; quod est imperfectum respectu primi esse. Ex parte vero medii differunt secundum *perfectum*, & *imperfectum* cognitio, quæ est de aliqua conclusione per medium demonstrativum, & per medium probabile. Ex parte vero subjecti differunt secundum *perfectum*, & *imperfectum* opinio, fides, & scientia. Nam de ratione opinionis est, quod accipiatur unum cum formidine alterius oppositi. unde

non

non habet firmam inhæsionem. De ratione vero scientiæ est, quod habeat firmam inhæsionem cum visione intellectiva. habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Fides autem medio modo se habet. excedit enim opinionem in hoc, quod habet firmam inhæsionem: deficit vero a scientia in eo, quod non habet visionem.

Manifestum est autem, quod *perfectum*, & *imperfectum* non possunt simul esse secundum idem: sed ea, quæ differunt secundum *perfectum*, & *imperfectum*, secundum aliquid idem possunt simul esse in aliquo alio eodem. Sic igitur cognitio perfecta, & imperfecta ex parte objecti nullo modo possunt esse de eodem objecto: possunt tamen convenire in eodem medio, & in eodem subjecto. Nihil enim prohibet, quod unus homo simul, & semel per unum, & idem medium habeat cognitionem de duobus, quorum unum est perfectum, & aliud imperfectum: sicut de sanitate, & ægritudine, & bono, & malo. Similiter etiam impossibile est, quod cognitio perfecta, & imperfecta ex parte medii conveniant in uno medio: sed nihil prohibet, quin conveniant in uno objecto, & in uno subjecto. potest enim unus homo cognoscere eamdem conclusionem per medium probabile, & demonstrativum. & similiter est impossibile, quod cognitio perfecta, & imperfecta ex parte subjecti sint simul in eodem subjecto. Fides autem in sui ratione habet imperfectionem, quæ est ex parte subjecti: ut scilicet credens non videat id, quod credit. Beatitudo autem de sui ratione habet perfectionem ex parte subjecti; ut scilicet beatus videat id, quo beatificatur, ut supra dictum est. (*q*. 3. *a*. 8.) Unde manifestum est, quod *impossibile est*, *quod fides maneat simul cum beatitudine in eodem subjecto*.

Ad primum ergo dicendum, quod fides est nobilior, quam scientia ex parte objecti; quia ejus objectum est veritas prima. Sed scientia habet perfectiorem modum cognoscendi, qui non repugnat perfectioni beatitudinis, scilicet visioni; sicut repugnat ei modus fidei.

Ad secundum dicendum, quod fides est *fundamentum* quantum ad id, quod habet de cognitione. & ideo, quando perficietur cognitio, erit perfectius fundamentum.

Ad tertium patet solutio ex his, quæ supra dicta sunt. (*in cor. art.*)

AP-

APPENDIX.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Ecclesia, quod fides non manet in beatis post hanc vitam. A scripturis quidem: ut cum discursu dicitur *in argum. cont.* Item primæ Corinth. 13. *Videmus nunc per speculum in ænigmate; tunc autem facie ad faciem.* Hoc enim secundum contextum ibi, atque doctores exponitur sic. Videmus nunc per fidem; tunc videbimus sine fide, sed per claram visionem. Per speculum namque in ænigmate describit ibi fidem. Item ab Ecclesia sancta idem insinuatur in sequentia omnium Sanctorum, sic. *Illic patres dispositi pro dignitate meriti, semota jam caligine, lumen vident in lumine.* Quod enim Apostolus vocaverat ænigma, hoc Ecclesia vocat caliginem; ratione scilicet cujusdam obscuritatis importatæ in fide: idest ratione non apparentiæ creditorum. Vident ergo illic patres, semota caligine, idest, remota fide. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS IV. 353

Utrum spes maneat post mortem in statu gloriæ.

2. 2. *qu.* 18. *ar.* 2. *&* 3. *dis.* 31. *qu.* 2. *ar.* 1. *qu.* 2. *&* *vir.* *qu.* 4. *art.* 4.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod spes maneat post mortem in statu gloriæ. Spes enim nobiliori modo perficit appetitum humanum, quam virtutes morales: Sed virtutes morales manent post hanc vitam, ut patet per Augus. in 14. de Trin. (*c.* 9. *a med. to.* 3.) Ergo multo magis spes.

2. Præterea. Spei opponitur timor: Sed timor manet post hanc vitam; & in beatis quidem timor filialis, qui manet in sæculum; & in damnatis timor pœnarum. Ergo spes pari ratione potest permanere.

3. Præterea. Sicut spes est futuri boni, ita & desiderium: Sed in beatis est desiderium futuri boni, & quantum ad gloriam corporis, quam animæ beatorum desiderant, ut dicit Augus. 12. super Genes. ad liter. (*cap.* 35. *to.* 3.) & etiam quantum ad gloriam animæ, secundum illud Eccles. 24. *Qui*

edunt

dunt me, adhuc esurient; & qui bibunt me, adhuc sitient. Et 1. Pet. 1. dicitur: *In quem desiderant Angeli prospicere*. Ergo videtur, quod possit esse spes post hanc vitam in beatis.

Sed Contra est, quod Apostol. dicit Roman. 8. *Quod videt quis, quid sperat?* Sed beati vident id, quod est objectum spei, scilicet Deum. Ergo non sperant.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*art. præc.*) id, quod de ratione sui importat imperfectionem subjecti, non potest simul stare cum subjecto opposita perfectione perfecto: Sicut patet, quod motus in ratione sui importat imperfectionem subjecti: est enim *actus existentis in potentia, inquantum hujusmodi*: unde, quando illa potentia reducitur ad actum, jam cessat motus. non enim adhuc albatur, postquam jam aliquid. factum est album. Spes autem importat motum quendam in id, quod non habetur; ut patet ex his, quæ supra de passione spei diximus. (*q.* 40. *ar.* 1. *&* 2.) Et ideo, *quando habetur id, quod speratur, scilicet divina fruitio, jam spes esse non poterit*.

Ad primum ergo dicendum, quod spes est nobilior virtutibus moralibus, quantum ad objectum, quod est Deus: Sed actus virtutum moralium non repugnant perfectioni beatitudinis, sicut actus spei, nisi forte ratione materiæ, secundum quam non manent. Non enim virtus moralis perficit appetitum solum in id, quod nondum habetur, sed etiam circa id, quod præsentialiter habetur.

Ad secundum dicendum, quod *duplex* est timor: *servilis*, & *filialis*, ut infra dicetur. (2. 2. *q.* 19. *a.* 2.) *Servilis* quidem est timor pœnæ, qui non poterit esse in gloria, nulla possibilitate ad pœnam remanente. Timor vero *filialis* habet *duos* actus: scilicet *revereri* Deum: & quantum ad hunc actum manet: & timere *separationem* ab ipso; & quantum ad hunc actum non manet. separari enim a Deo habet rationem mali. nullum autem malum ibi timebitur, secundum illud Prov. 1. *Abundantia perfruetur, malorum timore sublato*. Timor autem opponitur spei per oppositionem boni, & mali, ut supra dictum est. (*q.* 40. *a.* 1.) Et ideo timor, qui remanet in gloria, non opponitur spei. In damnatis autem magis potest esse timor pœnæ, quam in beatis spes gloriæ: quia in damnatis erit successio pœnarum: & sic remanet ibi ratio futuri, quod est objectum timoris: Sed gloria sanctorum est absque successione secundum quandam æternitatis par-

ticipationem, in qua non est præteritum, & futurum, sed solum præsens. Et tamen nec etiam in damnatis est proprie timor. nam, sicut supra dictum est, (*q.* 42. *a.* 2.) timor nunquam est sine aliqua spe evasionis, quæ omnino in damnatis non erit: unde nec timor, nisi communiter loquendo, secundum quod quælibet expectatio mali futuri dicitur timor.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad gloriam animæ non potest esse in beatis desiderium, secundum quod respicit futurum, ratione jam dicta, (*in cor.* & *q.* 33. *ar.* 2.) Dicitur autem ibi esse esuries, & sitis per remotionem fastidii: Et eadem ratione dicitur esse desiderium in angelis. Respectu autem gloriæ corporis in animabus sanctorum potest quidem esse desiderium, non tamen spes, proprie loquendo; neque secundum quod spes est virtus theologica; (sic enim ejus objectum est Deus, non autem aliquod bonum creatum) neque secundum quod communiter sumitur; quia objectum spei est arduum, ut supra dictum est. (*q.* 40. *a.* 1.) Bonum autem, cujus jam inevitabilem causam habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui. unde non proprie dicitur aliquis, qui habet argentum, sperare se habiturum aliquid, quod statim in potestate ejus est ut emat. Et similiter illi, qui habent gloriam animæ, non proprie dicuntur sperare gloriam corporis, sed solum desiderare.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito a scripturis, & Papa fuisse insinuatum; quod spes non manet in beatis. A Papa quidem *Benedicto XI.* in extrava. *Benedictus Deus. Visio hujusmodi, idest divinæ essentiæ, ejusque fruitio actum fidei, & spei in eis,* scilicet beatis, *evacuat; prout fides, & spes proprie theologicæ sunt virtutes,* &c. *Quicunque autem deinceps prædictarum nostrarum determinationum, ac singularum ipsarum, contrarium scienter, & pertinaciter tenere, conferre, prædicare, docere, aut defendere verbo, vel scripto præsumpserit, contra eum, sicut contra hæreticum, modo debito procedatur.* Hæc ibi. Facit hoc etiam pro *ar.* 3. *appen.* A scripturis vero, ut *Rom.* 8. secundum quod *in arg. contr.* Ubi nota, ly *videt* accipi pro tenet, aut pro comprehendit. Ac si dicatur. Quod actu tenet, seu comprehendit quis; quid sperat? Quoniam autem com-

pre-

prehensio est de ratione beatitudinis, *q.* 4. *ar.* 3. ideo per hoc monstratur; quod omnes scripturæ, quæ comprehensionem ibi ponunt, ut 1. Cor. 9. *Sic currite, ut comprehendatis*, eo ipso ponere cointelliguntur, quod spes non remanet in beatis. *Secundo* vides; quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica, &c.

ARTICULUS V. 354

Utrum aliquid fidei, vel spei remaneat in gloria.

3. d. 31. q. 2. ar. 1. q. 1. & 3. & ver. qu. 27. ar. 5. ad 6. & vir. q. 5. ar. 4. ad 10.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod aliquid fidei, vel spei remaneat in gloria. Remoto enim, quod est proprium, remanet id quod est commune: sicut dicitur in lib. de causis, (*propos.* 1. *inter op. Arist. tom.* 3.) quod *remoto rationali, remanet vivum; & remoto vivo, remanet ens:* Sed in fide est aliquid, quod habet commune cum beatitudine, scilicet ipsa cognitio; aliquid autem, quod est sibi proprium, scilicet ænigma: est enim fides cognitio ænigmatica. Ergo, remoto ænigmate fidei, adhuc remanet ipsa cognitio fidei.

2. Præterea. Fides est quoddam spirituale lumen animæ, secundum illud Eph. 1. *Illuminatos oculos cordis vestri in agnitionem Dei*: Sed hoc lumen est imperfectum respectu luminis gloriæ, de quo dicitur in Ps. 35. *In lumine tuo videbimus lumen:* Lumen autem imperfectum remanet, superveniente lumine perfecto: non enim candela extinguitur, claritate solis superveniente. Ergo videtur, quod ipsum lumen fidei maneat cum lumine gloriæ.

3. Præterea. Substantia habitus non tollitur per hoc, quod subtrahitur materia: potest enim homo habitum liberalitatis retinere, etiam amissa pecunia, sed actum habere non potest: Objectum autem fidei est veritas prima non visa. Ergo, hoc remoto, per quod videtur veritas prima, adhuc potest remanere ipse habitus fidei.

Sed Contra est, quod fides est quidam habitus simplex: Simplex autem vel totum tollitur, vel totum remanet. Cum igitur fides non totaliter maneat, sed evacuetur, ut dictum est, (*ar.* 3. *hu.* 4.) videtur quod totaliter tollatur.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod *spes totaliter tollitur: fides autem partim* tol-

litur, scilicet quantum ad ænigma: & *partim* manet, scil. quantum ad substantiam cognitionis.

Quod quidem si sic intelligatur, quod maneat non idem numero, sed idem genere, verissime dictum est. Fides enim cum visione patriæ convenit in genere quod est cognitio: Spes autem non convenit cum beatitudine in genere. comparatur enim spes ad beatitudinis fruitionem, sicut motus ad quietem in termino.

Si autem intelligatur, quod eadem numero cognitio, quæ est fidei, maneat in patria, hoc est omnino impossibile. Non enim, remota differentia alicujus speciei, remanet substantia generis eadem numero: sicut remota differentia constitutiva albedinis, non remanet eadem substantia coloris numero; ut sic idem color numero sit quandoque albedo, quandoque vero nigredo. Non enim comparatur genus ad differentiam, sicut materia ad formam, ut remaneat substantia generis eadem numero differentia remota: sicut remanet eadem numero substantia materiæ, remota forma. Genus enim, & differentia non sunt partes speciei; alioquin non prædicarentur de specie: sed sicut species significat totum, idest compositum ex materia, & forma in rebus materialibus; ita differentia significat totum, & similiter genus: Sed genus denominat totum ab eo, quod est sicut materia: Differentia vero ab eo, quod est sicut forma: Species vero ab utroque: Sicut in homine sensitiva natura materialiter se habet ad intellectivam; animal autem dicitur, quod habet naturam sensitivam; rationale, quod habet intellectivam; homo vero, quod habet utrumque. & sic idem totum significatur per hæc tria, sed non ab eodem. Unde patet, quod cum differentia non sit nisi designativa generis, remota differentia, non potest substantia generis eadem remanere. non enim remanet eadem animalitas, si sit alia anima constituens animal. Unde non potest esse, quod eadem numero cognitio, quæ prius fuit ænigmatica, postea fiat visio aperta. Et sic patet, quod *nihil idem numero*, *vel specie*, *quod est in fide*, *remanet in patria*, *sed solum idem genere*.

Ad primum ergo dicendum, quod remoto rationali, non remanet vivum idem numero, sed idem genere, ut ex dictis patet. (*in corp. art.*)

Ad secundum dicendum, quod imperfectio luminis candelæ non opponitur perfectioni solaris luminis, quia non respiciunt idem subjectum: Sed im-

per-

perfectio fidei, & perfectio gloriæ opponuntur adinvicem, & respiciunt idem subjectum. unde non possunt esse simul; sicut nec claritas aeris cum obscuritate ejus.

Ad tertium dicendum, quod ille qui amittit pecuniam, non amittit possibilitatem habendi pecuniam. & ideo convenienter remanet habitus liberalitatis. Sed in statu gloriæ non solum actu tollitur objectum fidei, quod est non visum, sed etiam secundum possibilitatem, propter beatitudinis stabilitatem. & ideo frustra talis habitus remaneret.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a scripturis, Papa, & Ecclesia, quod nihil fidei, aut spei remanet in beatis. A scripturis quidem, & Ecclesia: ut in *ar.* 3. *appen.* A scripturis vero, & Papa: ut *ar.* 4. *appen.* Non enim sine causa Papa apposuit ly *prout fides, & spes proprie theologicæ sunt virtutes*. Per hoc enim denotavit, quod totaliter secundum seipsas tolluntur. Nam proprie virtus, & habitus est quid simplex: & simplex, aut totum, aut nihil tollitur. Cum ergo, secundum Papam inibi, ipsæ virtutes tollantur: patet, quod secundum eundem totaliter tolluntur. Item non absque causa Ecclesia dixit ly *semota caligine*. Per hoc namque designavit, quod fides neque numero, neque specie remanet. Remota enim differentia rei, quod de fide est ly *caligine*, impossibile est, rem numero eandem, vel specie remanere; ut patet in tex. a ly *non enim remota differentia alicujus speciei*, &c. usque ad finem. Nec obstat, quod fides remanet secundum aliquid in genere, ut tangitur etiam in glossa super illud Ro. 1. *ex fide in fidem*, *dicente*, *ex fide viatorum in fidem comprehensorum*, hoc, inquam, non obstat: quoniam non vult dicere, quod cognitio ænigmatica fiat postea cognitio clara; quod esset fidem secundum seipsam remanere in genere: sed vult dicere, quod cognitio patriæ cognitioni fidei succedit, quod est & patriam, & fidem habere unum genus, scilicet cognitionem; unamquamque tamen non eodem, sed diversissimo modo, pro statu cujusque proportionato, & hoc est, fidem in patria esse eandem genere, idest cognitionem, quæ est genus fidei, esse ibi; non tamen, ut cognitio fidei, sed ut cognitio tantum. *Secundo* vides: quomodo ex iis, &c.

ARTICULUS VI.

Utrum remaneat charitas post hanc vitam in gloria.

Inf. q. 111. *ar.* 3. *ad* 2. *&* 3. *d.* 31. *q.* 2. *ar.* 2. *& ver. q.* 27. *ar.* 5. *ad* 6. *& vir. q.* 2. *ar.* 12. *ad* 20.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod charitas non maneat post hanc vitam in gloria. Quia, ut dicitur 1. ad Corinth. 13. *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*, idest quod est imperfectum: Sed charitas viæ est imperfecta. Ergo evacuabitur, adveniente perfectione gloriæ.

2. Præterea. Habitus, & actus distinguuntur secundum objecta: Sed objectum amoris est bonum apprehensum. Cum ergo alia sit apprehensio præsentis vitæ, & alia apprehensio futuræ vitæ, videtur quod non manet eadem charitas utrobique.

3. Præterea. Eorum, quæ sunt unius rationis, imperfectum potest venire ad æqualitatem perfectionis per continuum augmentum: Sed charitas viæ nunquam potest pervenire ad æqualitatem charitatis patriæ, quantumcunque augeatur. Ergo videtur, quod charitas viæ non remaneat in patria.

Sed Contra est, quod Apostolus dicit 1. ad Cor. 13. *Charitas nunquam excidit.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*art.* 3. *hu. q.*) quando imperfectio alicujus rei non est de ratione speciei ipsius, nihil prohibet idem numero, quod prius fuit imperfectum, postea perfectum esse: sicut homo per augmentum perficitur, & albedo per intensionem. Charitas autem est amor, de cujus ratione non est aliqua imperfectio. potest enim esse & habiti, & non habiti, & visi, & non visi. Unde *charitas non evacuatur per gloriæ perfectionem, sed eadem numero manet.*

Ad primum ergo dicendum, quod imperfectio charitatis per accidens se habet ad ipsam; quia non est de ratione amoris imperfectio. Remoto autem eo, quod est per accidens, nihilominus remanet substantia rei. Unde, evacuata imperfectione charitatis, non evacuatur ipsa charitas.

Ad secundum dicendum, quod charitas non habet pro objecto ipsam cognitionem: sic enim non esset eadem in via, & in patria: sed habet pro objecto ipsam rem cognitam, quæ est eadem, scilicet ipsum Deum.

Ad

Ad tertium dicendum, quod charitas viæ per augmentum non potest pervenire ad æqualitatem charitatis patriæ, propter differentiam, quæ est ex parte causæ. Visio enim est quædam causa amoris, ut dicitur in 9. Ethicor. (*cap. 5. a princ. tom. 5.*) Deus autem, quanto perfectius cognoscitur, tanto perfectius amatur.

APPENDIX.

Ex art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod charitas manet in patria. Ut 1. Cor. 3. secundum quod *in arg. cont.* Ubi nota & literalem sensum Apostoli esse hunc; ut patet ex ejusdem context. Nam ibi tractat de evacuatione fidei per ly *videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*: & de evacuatione scientiæ, quantum ad modum prophetiæ, ac linguarum per ly *sive scientia destruetur, sive prophetiæ evacuabuntur, sive linguæ cessabunt*. Ad harum autem differentiam dicit ly *charitas nunquam excidit*. Hoc est. Nunquam, idest tunc non evacuabitur, tunc non destruetur, tunc non cessabit unquam. Ex quo expressissimo sensu Apostoli per manifestum contextum habitum evidentissime constat: quam de ignorantia arguendi, de stultitia voluntaria deridendi, de malitia condemnandi, sint hæretici illi; qui ly *charitas nunquam excidit* extorquent, reclamante tota scriptura ad perversissimum dogma suum, scilicet, quod charitatem semel habens a charitate ipsa nunquam excidit. Contra quos depravatores ad suam ipsorum damnationem, 2. *Pet.* 3. vide 1. *q.* 23. *a.* 1. *cum Eluc.* & Veritates aureas super totam legem veterem, *Num.* 13. *concl.* 4. Item dictum in principio insinuatur per ly *tunc cognoscam, sicut & cognitus sum*. 1. Corin. 13. Nam Deus, quanto perfectius cognoscitur, tanto perfectius amatur: & ideo dicere, quod tunc, idest in patria cognoscetur Deus perfectius, est dicere, quod charitas, qua Deum amamus, non evacuabitur, sed perficietur in gloria post hanc vitam. Et hoc est id, quod tanquam sub figura loquens dixerat Isaias trigesimo primo. *Dixit Dominus: cujus ignis est in Sion, & caminus ejus in Hierusalem*. *Secundo* vides; quomodo ex iis, &c.

QUÆSTIO LXVIII.

De Donis, in octo articulos divisa.

Consequenter considerandum est de Donis.
Et circa hoc quæruntur octo.
Primo. Utrum dona differant a virtutibus.
Secundo. De necessitate donorum.
Tertio. Utrum dona sint habitus.
Quarto. Quæ, & quot sint.
Quinto. Utrum dona sint connexa.
Sexto. Utrum maneant in patria.
Septimo. De comparatione eorum adinvicem.
Octavo. De comparatione eorum ad virtutes.

ARTICULUS I. 356

Utrum dona differant a virtutibus.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod dona non distinguantur a virtutibus. Gregorius enim in 1. Moral. (*cap.* 12. *in princ.*) exponens illud Job 1. *Nati sunt ei septem filii*, dicit: *Septem nobis nascuntur filii, cum per conceptionem bonæ cogitationis sancti Spiritus septem in nobis virtutes oriuntur*. Et inducit illud, quod habetur Isa. 11. *Requiescet super eum spiritus sapientiæ & intellectus*, &c. ubi enumerantur septem Spiritus sancti dona. Ergo septem dona Spiritus sancti sunt virtutes.

2. Præterea. August. in lib. 1. de quæstionibus Evangel. (*q.* 8. *to.* 4.) exponens illud, quod habetur Matth. 12. *Tunc vadit, & assumit septem alios spiritus*, &c. dicit: *Septem vitia sunt contraria septem virtutibus Spiritus sancti*, idest septem donis: Sunt autem septem vitia contraria virtutibus communiter dictis. Ergo dona non distinguuntur a virtutibus communiter dictis.

3. Præterea. Quorum est definitio eadem, ipsa quoque sunt eadem: Sed definitio virtutis convenit donis: unumquodque enim donum est *bona qualitas mentis, qua recte vivitur*, &c. Similiter definitio doni convenit virtutibus infusis: est enim donum *datio irreddibilis*, secundum Philosoph. (*lib.* 4. *Top. c.* 4. *loc.* 50. *to.* 1.) Ergo virtutes, & dona non distinguuntur.

4. Præterea. Plures eorum, quæ numerantur inter dona, sunt virtutes: nam, sicut supra dictum est, (*quæst-*

(*quæst.* 57. *art.* 2.) sapientia, & intellectus, & scientia sunt virtutes intellectuales; consilium autem ad prudentiam pertinet; pietas autem species est justitiæ; fortitudo autem quædam virtus est moralis. Ergo videtur, quod dona, & virtutes non distinguantur.

Sed Contra est, quod Greg. in 1. Moralium (*cap.* 12.) distinguit septem dona, quæ dicit significari per septem filios Job, a tribus virtutibus theologicis, quas dicit significari per tres filias Job. Et in 2. Moral. (*cap.* 26. *ante med.*) distinguit eadem septem dona a quatuor virtutibus cardinalibus, quas dicit significari per quatuor angulos domus.

Respondeo dicendum, quod *si loquamur de dono, & virtute secundum nominis rationem, sic nullam oppositionem habent adinvicem*. Nam ratio virtutis sumitur, secundum quod perficit hominem ad bene agendum, ut supra dictum est: (*qu.* 55. *ar.* 3. & 4.) ratio autem doni sumitur secundum comparationem ad causam, a qua est. Nihil autem prohibet, illud quod est ab alio, ut donum, esse perfectivum alicujus ad bene operandum; præsertim cum supra diximus, (*qu.* 63. *art.* 3.) quod virtutes quædam nobis sunt infusæ a Deo. unde secundum hoc donum a virtute distingui non potest.

Et ideo *quidam* posuerunt, quod dona non essent a virtutibus distinguenda. Sed eis remanet non minor difficultas, ut scilicet rationem assignent, quare quædam virtutes dicantur dona, & non omnes; & quare aliquæ computentur inter dona, quæ non computantur inter virtutes, ut patet de timore.

Unde *alii* dixerunt, dona a virtutibus esse distinguenda: sed non assignaverunt convenientem distinctionis causam, quæ scilicet ita communis esset virtutibus, quod nullo modo donis, aut e converso. Considerantes enim aliqui, quod inter septem dona *quatuor* pertinent ad rationem (scilicet *sapientia*, *scientia*, *intellectus*, & *consilium*) & *tria* ad vim appetitivam (scilicet *fortitudo*, *pietas*, & *timor*) posuerunt, quod dona perficiebant liberum arbitrium, secundum quod est facultas rationis; virtutes vero, secundum quod est facultas voluntatis: quia invenerunt duas solas virtutes in ratione, vel intellectu, scilicet fidem, & prudentiam: alias vero in vi appetitiva, vel affectiva. Oporteret autem, si hæc distinctio esset conveniens, quod omnes virtutes essent in vi appetitiva, & omnia dona in ratione.

Quidam vero considerantes, quod Gregor. dicit in

2. Moral. (*cap. 26. ante med.*) quod *donum Spiritus sancti, quod in mente sibi subjecta format prudentiam, temperantiam, justitiam, & fortitudinem, eandem mentem munit contra singula tentamenta per septem dona*, dixerunt, quod virtutes ordinantur ad bene operandum, dona vero ad resistendum tentationibus. Sed nec ista distinctio sufficit; quia etiam virtutes tentationibus resistunt inducentibus ad peccata, quæ contrariantur virtutibus. Unumquodque enim resistit naturaliter suo contrario: quod præcipue patet de charitate, de qua dicitur Cantic. 8. *Aquæ multæ non potuerunt extinguere charitatem*.

Alii vero considerantes quod ista dona traduntur in Scriptura, secundum quod fuerunt in Christo, ut patet Isa. 11. dixerunt, quod virtutes ordinantur simpliciter ad bene operandum; sed dona ordinantur ad hoc, ut per ea conformemur Christo, præcipue quantum ad ea, quæ passus est: quia in passione ejus præcipue hujusmodi dona resplenduerunt. Sed hoc etiam non videtur esse sufficiens: quia ipse Dominus præcipue nos inducit ad sui conformitatem, secundum humilitatem, & mansuetudinem, Matth. 11. *Discite a me, quia mitis sum, & humilis corde*: Et secundum charitatem, Joann. 15. *Diligatis invicem, sicut dilexi vos*. Et hæ etiam virtutes præcipue in passione Christi resplenduerunt.

Et ideo ad distinguendum dona a virtutibus debemus sequi modum loquendi Scripturæ, in qua nobis traduntur, non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine spirituum. Sic enim dicitur Isa. 11. *Requiescet super eum spiritus sapientiæ, & intellectus*, &c. Ex quibus verbis manifeste datur intelligi, quod ista septem enumerantur ibi, secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspiratio autem significat quandam motionem ab exteriori. Est enim considerandum, quod in homine est *duplex* principium movens: *Unum* quidem interius, quod est ratio: *Aliud* autem exterius, quod est Deus, ut supra dictum est, (*q. 9. art. 4. & 6.*) & etiam Philosophus dicit hoc in cap. de bona fortuna. (*Soil. c. 8. libri 7. magn. Moral. a princ. tom. 5.*) Manifestum est autem, quod omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori: Et hæc est perfectio mobilis, inquantum est mobile, dispositio, qua disponitur ad hoc, quod bene moveatur a suo motore. Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispo-

sitio-

ſtione ei proportionetur: ſicut videmus, quod perfectius oportet eſſe diſcipulum diſpoſitum ad hoc, quod altiorem doctrinam capiat a doctore. Manifeſtum eſt autem, quod virtutes humanæ perficiunt hominem, ſecundum quod homo natus eſt moveri per rationem in his, quæ interius, vel exterius agit. Oportet igitur ineſſe homini altiores perfectiones, ſecundum quas ſit diſpoſitus ad hoc, quod divinitus moveatur: Et *iſtæ perfectiones vocantur dona*, non ſolum *quia* infunduntur a Deo, ſed *quia* ſecundum ea homo diſponitur, ut efficiatur prompte mobilis ab inſpiratione divina; ſicut dicitur Iſa. 50. *Dominus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico, retrorſum non abii*. Et Philoſ. etiam dicit in c. de bona fortuna, (*loc. ſup. cit. implic.*) quod *his, qui moventur per inſtinctum divinum, non expedit conſiliari ſecundum rationem humanam, ſed quod ſequantur interiorem inſtinctum; qui moventur a meliori principio*, quam ſit ratio humana: Et hoc eſt, quod quidam dicunt, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus, quam ſint actus virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod hujuſmodi dona nominantur quandoque *virtutes* ſecundum communem rationem virtutis: Habent tamen aliquid ſuperveniens rationi communi virtutis, inquantum ſunt quædam divinæ virtutes perficientes hominem, inquantum eſt a Deo motus. Unde & Philoſ. in 7. Ethicor. (c. 1. to. 5.) ſupra virtutem communem ponit, quandam virtutem heroicam, vel divinam, ſecundum quam dicuntur aliqui *divini* viri.

Ad ſecundum dicendum, quod vitia, inquantum ſunt contra bonum rationis, contrariantur virtutibus; inquantum autem ſunt contra divinum inſtinctum, contrariantur donis. Idem enim contrariatur Deo, & rationi, cujus lumen a Deo derivatur.

Ad tertium dicendum, quod definitio illa datur de virtute ſecundum communem modum virtutis. Unde, ſi volumus definitionem reſtringere ad virtutes, prout diſtinguuntur a donis, dicemus, quod hoc quod dicitur, *Qua recte vivitur*, intelligendum eſt de rectitudine vitæ, quæ accipitur ſecundum regulam rationis. Similiter autem donum, prout diſtinguitur a virtute infuſa, poteſt dici id, quod datur a Deo in ordine ad motionem ipſius; quia ſcilicet facit hominem bene ſequentem ſuos inſtinctus.

Ad quartum dicendum, quod ſapientia dicitur *in-*

tellectualis virtus, secundum quod procedit ex judicio rationis: dicitur autem *donum*, secundum quod operatur ex instinctu divino. Et similiter dicendum est de aliis.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a scripturis, & Gregorio insinuatum, quod dona a virtutibus moralibus distinguuntur. A D. Greg. quidem: ut *in argu. cont.* A scripturis vero per hoc; quod dicitur Isa. 11. *Requiescet super eum spiritus Domini; spiritus sapientiæ, & intellectus*, &c. Hoc est. Requiescet super eum spiritus sanctus, a quo dona ista, scilicet sapientia, intellectus, consilium, fortitudo, scientia, pietas, timor Domini, specialiter profluunt. In cujus veritatis signum Ecclesia in hymno spiritum sanctum vocat *septiformem munere*. De virtutibus vero, quæ nomine justitiæ communiter intelliguntur, subdit Isaias. ibid. *Non secundum visionem oculorum judicabit, neque secundum auditum aurium arguet, sed judicabit in justitia pauperes, & arguet in æquitate pro mansuetis terræ*. Differenti enim modo de virtutibus tractat ab illo, quo de donis tractaverat: ut ex litera ipsa colligitur. Dona siquidem per modum cujusdam impulsus, nominando ipsa spiritum (puta sapientiæ, &c.) designavit: virtutes autem non sic, sed per quandam relationem ad bene operandum; puta ad judicandum in æquitate. Per hoc ergo, quod modo diverso utrumque notificat scriptura, si scholastice in proposito loquatur, dicit: Virtutes morales, & dona inter se distinguuntur. *Secundo* vides: quomodo ex iis, &c.

ARTICULUS II. 357

Utrum dona homini sint necessaria ad salutem.

Inf. a. 3. ad 1. & 3.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod dona non sint necessaria homini ad salutem. Dona enim ordinantur ad quandam perfectionem ultra communem perfectionem virtutis: Non autem est homini necessarium ad salutem, ut hujusmodi perfectionem consequatur, quæ est ultra communem statum virtutis; quia hujusmodi perfectio non cadit sub præcepto, sed sub consilio. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

2. Præ-

2. Præterea. Ad salutem hominis sufficit, quod homo se bene habeat & circa divina, & circa humana; sed per virtutes theologicas homo se habet bene circa divina, per virtutes autem morales circa humana. Ergo dona non sunt homini necessaria ad salutem.

3. Præterea. Gregor. dicit in 2. Mor. (*cap. 26. a pr.*) quod *Spiritus sanctus dat sapientiam contra stultitiam, intellectum contra hebetudinem, consilium contra præcipitationem, fortitudinem contra timorem scientiam contra ignorantiam, pietatem contra duritiam, humilitatem contra superbiam:* Sed sufficiens remedium potest adhiberi ad omnia ista tollenda per virtutes. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

Sed Contra. Inter dona summum videtur esse sapientia, infimum autem timor: Utrumque autem horum necessarium est ad salutem: quia de sapientia dicitur Sap. 7. *Neminem diligit Deus, nisi eum, qui cum sapientia inhabitat:* & de timore dicitur Eccl. 1. *Qui sine timore est, non poterit justificari;* Ergo etiam alia dona media sunt necessaria ad salutem.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*articulo præced.*) dona sunt quædam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc, quod bene sequatur instinctum divinum. Unde *in his, in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius Spiritus sancti instinctus, per consequens est necessarium donum.*

Ratio autem hominis est perfecta *dupliciter* a Deo: *Primo* quidem naturali perfectione, secundum scilicet lumen naturale rationis: *Alio* autem *modo* quadam supernaturali perfectione per virtutes theologicas, ut dictum est supra. (*quæst. 62. artic.* 1.) Et quamvis hæc *secunda* perfectio sit major, quam *prima*, tamen *prima* perfectio perfectiori modo habetur ab homine, quam *secunda*. nam prima *habetur* ab homine quasi plena possessio, *secunda* autem habetur quasi imperfecta. Imperfecte enim diligimus, & cognoscimus Deum. Manifestum est autem, quod unumquodque, quod perfecte habet naturam, vel formam aliquam, aut virtutem, potest per se secundum illam operari, non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura, & voluntate interius operatur: sed id, quod imperfecte habet naturam aliquam, vel formam, aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero moveatur: sicut sol, qui est perfecte lucidus, per seipsum

potest

tellectualis virtus, secundum quod procedit ex judicio rationis: dicitur autem *donum*, secundum quod operatur ex instinctu divino. Et similiter dicendum est de aliis.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a scripturis, & Gregorio insinuatum, quod dona a virtutibus moralibus distinguuntur. A D. Greg. quidem: ut *in argu. cont.* A scripturis vero per hoc; quod dicitur Isa. 11. *Requiescet super eum spiritus Domini; spiritus sapientiæ, & intellectus*, &c. Hoc est. Requiescet super eum spiritus sanctus, a quo dona ista, scilicet sapientia, intellectus, consilium, fortitudo, scientia, pietas, timor Domini, specialiter profluunt. In cujus veritatis signum Ecclesia in hymno spiritum sanctum vocat *septiformem munere*. De virtutibus vero, quæ nomine justitiæ communiter intelliguntur, subdit Isaias ibid. *Non secundum visionem oculorum judicabit, neque secundum auditum aurium arguet, sed judicabit in justitia pauperes, & arguet in æquitate pro mansuetis terræ*. Differenti enim modo de virtutibus tractat ab illo, quo de donis tractaverat: ut ex litera ipsa colligitur. Dona siquidem per modum cujusdam impulsus, nominando ipsa spiritum (puta sapientiæ, &c.) designavit: virtutes autem non sic, sed per quandam relationem ad bene operandum; puta ad judicandum in æquitate. Per hoc ergo, quod modo diverso utrumque notificat scriptura, si scholastice in proposito loquatur, dicit: Virtutes morales, & dona inter se distinguuntur. *Secundo* vides: quomodo ex iis, &c.

ARTICULUS II. 357

Utrum dona homini sint necessaria ad salutem.

Inf. a. 3. ad 1. & 3.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod dona non sint necessaria homini ad salutem. Dona enim ordinantur ad quandam perfectionem ultra communem perfectionem virtutis: Non autem est homini necessarium ad salutem, ut hujusmodi perfectionem consequatur, quæ est ultra communem statum virtutis; quia hujusmodi perfectio non cadit sub precepto, sed sub consilio. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

2. Præ-

2. Præterea. Ad salutem hominis sufficit, quod homo se bene habeat & circa divina, & circa humana; sed per virtutes theologicas homo se habet bene circa divina, per virtutes autem morales circa humana. Ergo dona non sunt homini necessaria ad salutem.

3. Præterea. Gregor. dicit in 2. Mor. (*cap. 26. a pr.*) quod *Spiritus sanctus dat sapientiam contra stultitiam, intellectum contra hebetudinem, consilium contra præcipitationem, fortitudinem contra timorem scientiam contra ignorantiam, pietatem contra duritiam, humilitatem contra superbiam:* Sed sufficiens remedium potest adhiberi ad omnia ista tollenda per virtutes. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

Sed Contra. Inter dona summum videtur esse sapientia, infimum autem timor: Utrumque autem horum necessarium est ad salutem: quia de sapientia dicitur Sap. 7. *Neminem diligit Deus, nisi eum, qui cum sapientia inhabitat:* & de timore dicitur Eccl. 1. *Qui sine timore est, non poterit justificari:* Ergo etiam alia dona media sunt necessaria ad salutem.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*articulo preced.*) dona sunt quædam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc, quod bene sequatur instinctum divinum. Unde *in his, in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius Spiritus sancti instinctus, per consequens est necessarium donum.*

Ratio autem hominis est perfecta *dupliciter* a Deo: *Primo* quidem naturali perfectione, secundum scilicet lumen naturale rationis: *Alio* autem *modo* quadam supernaturali perfectione per virtutes theologicas, ut dictum est supra. (*quæst. 62. artic. 1.*) Et quamvis hæc *secunda* perfectio sit major, quam *prima*, tamen *prima* perfectio perfectiori modo habetur ab homine, quam *secunda*. nam prima *habetur* ab homine quasi plena possessio, *secunda* autem habetur quasi imperfecta. Imperfecte enim diligimus, & cognoscimus Deum. Manifestum est autem, quod unumquodque, quod perfecte habet naturam, vel formam aliquam, aut virtutem, potest per se secundum illam operari, non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura, & voluntate interius operatur: sed id, quod imperfecte habet naturam aliquam, vel formam, aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero moveatur: sicut sol, qui est perfecte lucidus, per seipsum potest

potest illuminare ; luna autem, in qua est imperfecte natura lucis, non illuminat nisi illuminata. Medicus etiam, qui perfecte novit artem medicinæ, potest per se operari : sed discipulus ejus, qui nondum est plene instructus, non potest per se operari, nisi ab eo instruatur. Sic igitur *quantum ad ea, quæ subsunt humanæ rationi, in ordine scilicet ad finem connaturalem homini, homo potest operari per judicium rationis*: si tamen etiam in hoc homo adjuvetur a Deo per specialem instinctum, hoc erit superabundantis bonitatis. Unde secundum Philosophos, non quicunque habebat virtutes morales acquisitas, habebat virtutes heroicas, vel divinas.

Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet, secundum quod est aliqualiter, & imperfecte informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus, & motio Spiritus sancti, secundum illud Roman. 8. *Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt, & hæredes*. Et in Psalm. 142. dicitur: *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam*; quia scilicet in hæreditatem illius terræ beatorum nullus potest pervenire, nisi moveatur, & deducatur a Spiritu sancto. Et ideo *ad illum finem consequendum necessarium est homini habere donum Spiritus sancti*.

Ad primum ergo dicendum, quod dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operum, eo modo, quo consilia præcedunt præcepta, sed quantum ad modum operandi, secundum quod movetur homo ab altiori principio.

Ad secundum dicendum, quod per virtutes theologicas, & morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus sancti, ratione jam dicta. (*in corp. art.*)

Ad tertium dicendum, quod rationi humanæ non sunt omnia cognita, neque omnia possibilia, sive accipiatur ut perfecta perfectione naturali, sive accipiatur ut perfecta theologicis virtutibus, unde non potest quantum ad omnia repellere stultitiam, & alia hujusmodi, de quibus ibi fit mentio : Sed ille, cujus scientiæ, & potestati omnia subsunt, sua motione ab omni stultitia, & ignorantia & hebetudine, & duritia, & cæteris hujusmodi nos tutos reddit. Et ideo dona Spiritus sancti, quæ faciunt nos bene sequentes instinctum ipsius, dicuntur contra hujusmodi defectus dari.

AP-

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito a scripturis fuisse insinuatum, quod dona sunt necessaria homini ad salutem. Ut *Sapien.* 5. & *Ecclesiast.* 1. secundum quod *in argum. cont.* Pro quo adverte, quod sic exponitur ly *sine timore*, idest servili, & filiali, quamvis magis proprie de filiali. De hoc siquidem non est dubium, quia ad hoc, quod aliquis justificetur, requiritur: ut fugiat culpam, & fugere culpam est officium timoris filialis. Unde inquit Sanctus Doctor 2. 2. q. 19. art. 2. *Si quis convertatur ad Deum, & ei inhæreat propter timorem culpæ, erit timor filialis; nam filiorum est, timere offensam patris*: sed & in hoc 1. 2. *Infra, quest.* 113. *ar.* 4. per ipsam auctoritatem Eccl. primo. *Timor Domini expellit peccatum, nam, qui sine timore est, non poterit justificari*, monstrat, quod ad justificationem requiritur actus timoris filialis, ut scilicet homo se subjiciat Deo. De timore autem servili, quod requiratur ad justificationem, patere potest ex eodem Sancto dicente, 2. 2. q. 19. ar. 2. *si quis convertatur ad Deum, & ei inhæreat, propter timorem pœnæ erit timor servilis*. Et ibid. ar. 7. *Timor servilis est, sicut principium extra, disponens ad sapientiam; inquantum aliquis timore pœnæ discedit a peccato, & per hoc habilitatur ad sapientiæ effectus, secundum illud Eccl.* 1. *Timor Domini expellit peccatum*. Ex hoc enim, quod hic in 2. 2. allegat illam Ecclesiastici auctoritatem ad propositum timoris servilis, quam in 1. 2. *q.* 113. *art.* 4. de timore filiali glossaverat, dat intelligere *duo*, scilicet, *quod* uterque timor ad justificationem concurrit, & *quod* illa glossa de timore filiali data non fuit ad excludendum a proposito timorem servilem, sed ad denominandum timores co-concurrentes a nobiliori. Cæterum prædicta de timore servili super ly *Qui sine timore est, non poterit justificari* citatum in textu *arg. con.* tanto certius tenenda sunt: quanto confirmationem trahunt, & declarationem ex Concil. *Triden.* sess. 14. cap. 4. dicente. *Illam contritionem imperfectam, quæ attritio dicatur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennæ, & pœnarum metu communiter concipitur, si voluntatem peccandi excludat, cum spe veniæ, declarat, non solum non facere hominem hypocritam, & magis peccatorem: verum*

etiam

etiam donum Dei esse , & Spiritus sancti impulsum , non adhuc quidem inhabitantis , sed tantum moventis , quo pœnitens adjutus viam sibi ad justitiam parat . & , quamvis sine sacramento pœnitentiæ per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat ; tamen eum ad Dei gratiam in sacramento pœnitentiæ impetrandam disponit . Hoc enim timore utiliter concussi Ninivitæ , ad Jonæ prædicationem plenam terroribus , pœnitentiam egerunt ; & misericordiam a Domino impetrarunt . Hæc ibi . Unde & in vero sensu intelligis Divum Thomam , quando dicit, quod timor servilis & est bonus , 2. 2. *quæst.* 19. *articu.* 4. & est donum Spiritus sancti, *ibid. articu.* 6. *argum. cont.* Sive potius existens a Spiritu sancto , ibid. *articul.* 9. *corp.* Quando igitur dicit, quod est donum Spiritus sancti, expone tu ex Concilio ly *donum Spiritus sancti* , idest donum Dei , & impulsus Spiritus sancti . Vide *articu.* 3. *ad primum* . *Secundo* vides ; quomodo ex iis bene pensatis , & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur , atque confirmetur .

ARTICULUS III. 358

Utrum dona spiritus sancti sint habitus.

AD Tertium sic proceditur . Videtur, quod dona Spiritus sancti non sint habitus . Habitus enim est qualitas in homine manens : est enim *qualitas difficile mobilis* , ut dicitur in Prædicam. (*cap. de qualit. a princ. tom.* 1.) Sed proprium Christi est , quod dona Spiritus sancti in eo requiescant , ut dicitur Isa. 11. Et Joan. 1. dicitur : *Super quem videris spiritum descendentem , & manentem super eum , hic est , qui baptizat* . Quod exponens Gregorius in 2. Moral. (*cap.* 27. *cir. med.*) dicit . *In cunctis fidelibus Spiritus sanctus venit , sed in solo Mediatore semper singulariter permanet* . Ergo dona Spiritus sancti non sunt habitus .

2. Præterea . Dona Spiritus sancti perficiunt hominem, secundum quod agitur a spiritu Dei, sicut dictum est : (*art.* 1. & 2. *præced.*) Sed inquantum homo agitur a spiritu Dei , se habet quodammodo ut instrumentum respectu ejus : non autem convenit , ut instrumentum perficiatur per habitum , sed principale agens . Ergo dona Spiritus sancti non sunt habitus .

3. Præterea . Sicut dona Spiritus sancti sunt ex inspiratione divina , ita donum prophetiæ : Sed prophetia

tia non est habitus: non enim spiritus prophetiæ adest prophetis semper, ut Gregorius dicit in prima Hom. super Ezech. (*aliquant. a princ.*) Ergo neque etiam dona Spiritus sancti sunt habitus.

Sed Contra est id, quod Dominus dicit discipulis de Spiritu sancto loquens Joan. 14. *Apud vos manebit, & in vobis erit*: Spiritus autem sanctus non est in hominibus absque donis ejus. Ergo dona ejus manent in hominibus. Ergo non solum sunt actus, vel passiones, sed etiam habitus permanentes.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*ar. 1. hu. qu.*) dona sunt quædam perfectiones hominis, quibus disponitur ad hoc, quod homo bene sequatur instinctum Spiritus sancti. Manifestum est autem ex supradictis, (*qu. 56. a. 4. & qu. 58. ar. 1.*) quod virtutes morales perficiunt vim appetitivam, secundum quod participat aliqualiter rationem; inquantum scilicet nata est moveri per imperium rationis. Hoc igitur modo dona Spiritus sancti se habent ad homines in comparatione ad Spiritum sanctum, sicut virtutes morales se habent ad vim appetitivam in comparatione ad rationem. Virtutes autem morales habitus quidam sunt, quibus vires appetitivæ disponuntur ad prompte obediendum rationi.

Unde & *dona Spiritus sancti sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui sancto*.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregor. ibidem (*lib. 2. Mor. cap. 28. a princ.*) solvit dicens, quod *in illis donis, sine quibus ad vitam perveniri non potest, Spiritus sanctus in electis omnibus semper manet, sed in aliis non semper manet*. Septem autem dona sunt necessaria ad salutem, ut dictum est. (*art. 2. hujus quæst.*) Unde quantum ad ea Spiritus sanctus semper manet in sanctis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de instrumento, cujus non est agere, sed solum agi. Tale autem instrumentum non est homo; sed sic agitur a Spiritu sancto, quod etiam agit, inquantum est liberi arbitrii. unde indiget habitu.

Ad tertium dicendum, quod prophetia est de donis, quæ sunt ad manifestationem spiritus, non autem ad necessitatem salutis. Unde non est simile.

AP-

APPENDIX.

Ex artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito a scripturis fuisse insinuatum, quod dona Spiritus sancti sunt habitus. Ut per hoc, quod dicitur *Joan.* 14. secundum quod cum discursu ponitur *in argument. contr.* Item per dictum 2. Timoth. 1. *Bonum depositum custodi per Spiritum sanctum, qui habitat in nobis*. Habitare enim dicit mansionem facere; qua phrasi locutionis, tamquam idipsum de Spiritu sancto per hoc insinuans, utitur Joannes eodem *capit.* 14. Hinc argumentare, secundum quod edoctus es a simili *in eodem argument. contr.* Item per dictum Act. 2. *Seditque supra singulos eorum*. Loquitur enim de Spiritu sancto in forma ignis, in cujus signum mox ait, *& repleti sunt omnes Spiritu sancto*. Cum ergo sedere idem importet, quod manere, vel habitare, vel mansionem facere, infer tu ex ly *sedit*, id, quod ex ly *manebit* intulit *argumentum contr.* Nec obstat præmissis, quod Spiritus sanctus in quibusdam venit, & mansionem non facit (ut ait D. Gregorius) quoniam hoc non infert, quod dona sua hæc non sint habitus secundum se (alioquin numquam, secundum hic exposita, in aliquo mansionem faceret) sed infert, quod dona ista ex defectu recipientis, qui facile peccat, sunt facile mobilia. Ac si dicatur. Habitus est secundum se difficile mobilis, tamen hoc suum esse secundum difficulter mobile non facit, quod recipiens habitum non possit per liberum arbitrium cito, & faciliter removere ipsum. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS IV. 359

Utrum convenienter septem dona Spiritus sancti enumerentur.

22. *q.* 8. *a.* 6. *&* 3. *d.* 34. *q.* 1. *a.* 2. *&* *d.* 35. *q.* 2. *a.* 2. *q.* 3. *&* *Isa.* 11. *lect.* 2. *corp.* 3.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter septem dona Spiritus sancti enumerentur. In illa enim enumeratione ponuntur *quatuor* pertinentia ad virtutes intellectuales, scilicet *sapientia*, *intellectus*, *scientia*, & *consilium*, quod

quod pertinet ad prudentiam : Nihil autem ibi ponitur quod pertineat ad artem, quæ est quinta virtus intellectualis : Similiter etiam ponitur aliquid pertinens ad justitiam, scilicet *pietas*; & aliquid pertinens ad fortitudinem, scilicet *fortitudinis donum* : nihil autem ponitur ibi pertinens ad temperantiam. Ergo insufficienter enumerantur dona.

2. Præterea. Pietas est pars justitiæ. Sed circa fortitudinem non ponitur aliqua pars ejus, sed ipsa fortitudo. ergo non debuit poni pietas, sed ipsa justitia.

3. Præterea. Virtutes theologicæ maxime ordinant nos ad Deum. Cum ergo dona perficiant hominem, secundum quod movetur a Deo, videtur, quod debuissent poni aliqua dona pertinentia ad theologicas virtutes.

4. Præterea. Sicut Deus timetur, ita etiam amatur, & in ipsum aliquis sperat, & ex eo delectatur: Amor autem, spes, & delectatio sunt passiones condivisæ timori. Ergo sicut timor ponitur donum, ita & alia tria debent poni dona.

5. Præterea. Intellectui adjungitur *sapientia*, quæ regit ipsum; fortitudini autem *consilium*; pietati vero *scientia*. ergo & timori debuit addi aliquod donum directivum. Inconvenienter ergo septem dona Spiritus sancti enumerantur.

Sed in Contrarium est auctoritas Scripturæ Isajæ 11.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*art. præc.*) dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc; quod prompte sequatur instinctum Spiritus sancti: sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi. Sicut autem vires appetitivæ natæ sunt moveri per imperium rationis: ita omnes vires humanæ natæ sunt moveri per instinctum Dei, sicut a quadam superiori potentia. Et ideo in omnibus viribus hominis, quæ possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona, scilicet in ratione, & in vi appetitiva.

Ratio autem est speculativa, & practica: Et in utraque consideratur apprehensio veritatis, quæ pertinet ad inventionem, & judicium de veritate. Ad apprehensionem igitur veritatis perficitur speculativa ratio per *intellectum*, practica vero per *consilium*. Ad recte autem judicandum speculativa quidem per *sapientiam*, practica vero per *scientiam* perficitur. Appetitiva autem virtus in his quidem, quæ sunt ad alterum; perficitur per *pietatem*: in

his

his autem, quæ sunt ad seipsum, perficitur per *fortitudinem* contra timorem periculorum, contra concupiscentiam vero inordinatam delectabilium per *timorem*, secundum illud Proverb. 16. *In timore Domini declinat omnis a malo*. Et in Psal. 118. *Confige timore tuo carnes meas, a judiciis enim tuis timui*. Et sic patet, quod hæc dona extendunt se ad omnia, ad quæ se extendunt virtutes tam intellectuales, quam morales.

Ad primum ergo dicendum, quod dona Spiritus sancti perficiunt hominem in his, quæ pertinent ad bene vivendum, ad quæ non ordinatur ars, sed ad exteriora factibilia. est enim ars ratio recta non agibilium, sed factibilium, ut dicitur in 6. Ethic. (*cap*. 4. *to*. 5.) Potest tamen etiam dici, quod quantum ad infusionem donorum ars pertinet ad Spiritum sanctum, qui est principaliter movens; non autem ad homines, qui sunt quædam organa ejus, dum ab eo moventur. Temperantiæ autem respondet quodammodo donum timoris. sicut enim ad virtutem temperantiæ pertinet secundum ejus propriam rationem, ut aliquis recedat a delectationibus pravis propter bonum rationis: ita ad donum timoris pertinet, quod aliquis recedat a delectationibus pravis propter Dei timorem.

Ad secundum dicendum, quod nomen justitiæ imponitur a rectitudine rationis. & ideo nomen virtutis est convenientius, quam nomen doni. Sed nomen pietatis importat reverentiam, quam habemus ad patrem, & ad patriam: Et quia pater omnium Deus est, etiam cultus Dei *pietas* nominatur, ut August. dicit in 10. de civ. Dei (*cap*. 1. *versus finto*. 5.) Et ideo convenienter donum, quo aliquis propter reverentiam Dei bonum operatur ad omnes, *pietas* nominatur.

Ad tertium dicendum, quod animus hominis non movetur a Spiritu sancto, nisi ei secundum aliquem modum uniatur: sicut instrumentum non movetur ab artifice, nisi per contactum, aut per aliquam aliam unionem. Prima autem unio hominis est per fidem, spem, & charitatem. Unde istæ virtutes præsupponuntur ad dona, sicut radices quædam donorum. Unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes, sicut quædam derivationes prædictarum virtutum.

Ad quartum dicendum, quod amor, spes, & delectatio habent bonum pro objecto. Summum autem bonum Deus est. Unde nomina harum passionum transferuntur ad virtutes theologicas, quibus ani-

anima conjungitur Deo. Timoris autem objectum est malum, quod Deo nullo modo competit. unde non importat conjunctionem ad Deum, sed magis recessum ab aliquibus rebus propter reverentiam Dei. & ideo non est nomen virtutis theologicæ, sed doni, quod eminentius retrahit a malis, quam virtus moralis.

Ad quintum dicendum, quod per sapientiam dirigitur & hominis intellectus, & hominis affectus. & ideo ponuntur *duo* correspondentia sapientiæ, tanquam directivo: *ex parte* quidem intellectus donum intellectus: *ex parte* autem affectus donum timoris. Ratio enim timendi Deum præcipue sumitur ex consideratione excellentiæ divinæ, quam considerat sapientia.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito a scripturis esse insinuatum, quod convenienter enumerantur dona, dicendo, illa esse septem, nec plura, nec pauciora. Ut *Isa.* 11. secundum quod *in arg. contr.* & *ar.* 1. *append.* habetur. Item per hoc, quod de omnibus universaliter, & ex consequenti de donis specialiter dicitur Sapien. 11. *Omnia in pondere, numero, & mensura disposuisti*. Clarum enim est, quod Deus non procedit magis convenienter in operibus naturæ, quam in operibus gratiæ, sed in his convenientius. Per hoc ergo, quod in operibus naturæ scriptura Deum fecisse convenienter, quod est facere *in pondere, numero, & mensura*, omnia naturalia dicit, demonstratum esse, & quidem a fortiori voluit, Deum convenienter processisse in gratuitis, quod est, ipsum fecisse omnia gratuita in pondere, numero, & mensura. Dona autem sunt in genere gratuitorum, & consequenter per eandem sententiam scriptura in proposito dixit, quod dona Spiritus sancti convenienter septem tantum esse ab Isaia ponuntur. Pro quo de totali convenientia scripturarum, vide 2. 2. *q.* 122. *arti.* 2. *append.* & *q.* 140. *artic. primo app.* Item, ne plura, vel pauciora, quam in veritate sint, enumerari credantur, vide de sufficientia scripturarum, 2. 2. *q.* 79. *a.* 2. *app.* *Secundo* vides, quomodo, &c.

ARTICULUS V. 360

Utrum dona Spiritus sancti sint connexa.

2. 2. q. 19. ar. 9. corp. & 3. q. 7. a. 5. ad 3. & 3. d. 36. a. 5. & vir. q. 5. ar. 2. ad 6. & 1. co. 3.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod dona non sint connexa. Dicit enim Apostolus 1. Cor. 12. *Alii datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ secundum eundem Spiritum:* Sed sapientia, & scientia inter dona Spiritus sancti computantur. Ergo dona Spiritus Sancti dantur diversis, & non connectuntur sibi invicem in eodem.

2. Præterea. Augustinus dicit in 14. de Trinit. (*cap. 1. a med. to. 3.*) quod *scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide*: Sed fidem concomitatur aliquod de donis, ad minus donum timoris. Ergo videtur, quod dona non sint de necessitate connexa in uno, & eodem.

3. Præterea. Gregor. in 1. Moral. (*c. 15. a med.*) dicit, quod *minor est sapientia, si intellectu careat: & valde inutilis est intellectus, si ex sapientia non subsistat. Vile est consilium, cui opus fortitudinis deest: & valde fortitudo destruitur, nisi per consilium fulciatur: nulla est scientia, si utilitatem pietatis non habet: & valde inutilis est pietas, si scientiæ discretione careat: timor quoque ipse, si non has virtutes habuerit, ad nullum opus bonæ actionis surgit*: Ex quibus videtur, quod unum donum possit sine alio haberi. Non ergo dona Spiritus sancti sunt connexa.

Sed contra est, quod ibidem Gregorius præmittit dicens: *Illud in Job filiorum convivio perscrutandum videtur, quod semetipsos invicem pascunt:* Per filios autem Job, de quibus loquitur, significantur dona Spiritus sancti. Ergo dona Spiritus sancti sunt connexa per hoc quod se invicem reficiunt.

Respondeo dicendum, quod hujus quæstionis veritas de facili ex præmissis potest haberi. Dictum est enim supra, (*ar. 3. hu. q.*) quod sicut vires appetitivæ disponuntur per virtutes morales in comparatione ad regimen rationis, ita omnes vires animæ disponuntur per dona in comparatione ad Spiritum sanctum moventem. Spiritus autem sanctus habitat in nobis per charitatem, secundum illud Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris*

stris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis: sicut & ratio nostra perficitur per prudentiam.

Unde sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentia; ita dona Spiritus sancti connectuntur sibi invicem in charitate; ita scilicet quod qui charitatem habet, omnia dona Spiritus sancti habet, quorum nullum sine charitate haberi potest.

Ad primum ergo dicendum, quod sapientia, & scientia *uno modo* possunt considerari, secundum quod sunt gratiæ gratis datæ; prout scilicet aliquis abundat intantum in cognitione rerum divinarum, & humanarum, ut possit etiam fideles instruere, & adversarios confundere: Et sic loquitur ibi Apostolus de sapientia, & scientia: Unde signanter fit mentio de sermone sapientiæ, & scientiæ. *Alio modo* possunt accipi, prout sunt dona Spiritus sancti, Et sic sapientia, & scientia nihil aliud sunt, quam quædam perfectiones humanæ mentis, secundum quas disponitur ad sequendum instinctum Spiritus sancti in cognitione divinorum, & humanorum. Et sic patet, quod hujusmodi dona sunt in omnibus habentibus charitatem.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de scientia, exponens prædictam auctoritatem Apostoli. unde loquitur de scientia prædicto modo accepta, secundum quod est gratia gratis data: quod patet ex hoc, quod subdit: *Aliud enim est scire tantummodo, quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam, quæ non nisi æterna est: aliud autem est scire, quemadmodum hoc ipsum & piis opituletur, & contra impios defendatur; quam proprio appellare vocabulo* scientiam *videtur Apostolus*.

Ad tertium dicendum, quod sicut uno modo connexio virtutum cardinalium probatur per hoc, quod una earum perficitur quodammodo per aliam, ut supra dictum est; (*quæst.* 65. *ar.* 1.) ita Gregorius eodem modo vult probare connexionem donorum per hoc, quod unum sine alio non potest esse perfectum. Unde præmittit dicens; *Valde singula quælibet destituitur, si non una virtus alii virtuti suffragetur*. Non ergo datur intelligi, quod unum donum possit esse sine alio; sed quod intellectus, si esset sine sapientia, non esset donum; sicut temperantia, si esset sine justitia, non esset virtus.

AP-

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito esse a scripturis, & Greg. insinuatum, quod dona sunt ad invicem in charitate connexa. A D. Greg. quidem: ut *in argum. contr.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Coloss. 3. *super omnia charitatem habete, quod est vinculum perfectionis*. Cum enim vinculum sit (ut patet) aliqua colligare ad invicem, constat, quod dicere charitatem esse vinculum perfectionis, est dicere charitatem colligere ad invicem illa, quæ sunt perfectionis. Cum itaque non tantum virtutes, sed etiam dona sint perfectionis, idest ad perfectionem pertineant, patet: quod, dum scriptura dicit, charitas est vinculum perfectionis, est, ac si in proposito dicat, in charitate dona spiritus sancti connectuntur. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS VI. 361

Utrum dona Spiritus sancti remaneant in patria.

2. 2. *q.* 8. *ar.* 7. *&* 3. *q.* 7. *a.* 5. *ad* 3. *&* *d.* 34. *qu.* 1. *ar.* 3. *&* *d.* 35. *q.* 2. *ar.* 2. *qu.* 3. *&* *a.* 4. *q.* 3.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod dona Spiritus sancti non maneant in patria. Dicit enim Gregor. in 2. Moral. (*cap.* 26. *parum a princ.*) quod *Spiritus sanctus contra singula tentamenta septem donis erudit mentem:* Sed in patria non erunt aliqua tentamenta, secundum illud Is. 11. *Non nocebunt, & non occident in universo monte sancto meo.* Ergo dona Spiritus sancti non erunt in patria.

2. Præterea. Dona Spiritus sancti sunt habitus quidam, ut supra dictum est: (*ar.* 3. *hu. quæst.*) Frustra autem essent habitus, ubi actus esse non possunt: Actus autem quorundam donorum in patria esse non possunt. dicit enim Gregor. in 1. Moral. (*cap.* 15. *a princ.*) quod *intellectus facit audita penetrare; & consilium prohibet esse præcipitem; & fortitudo facit non metuere adversa; & pietas replet cordis viscera operibus misericordiæ;* Hæc autem non competunt statui patriæ. Ergo hujusmodi dona non erunt in statu gloriæ.

3. Præ-

3. Præterea. Donorum quædam perficiunt hominem in vita contemplativa, ut *sapientia*, & *intellectus*; quædam in vita activa, ut *pietas*, & *fortitudo*: Sed activa vita cum hac vita terminatur, ut Gregorius dicit in 6. Moralium. (*cap. ult. ante med.*) Ergo in statu gloriæ non erunt omnia dona Spiritus sancti.

Sed Contra est, quod Ambros. dicit in l. 1. de Spiritu sancto: (*cap. 10. parum a princ.*) *Civitas Dei illa Hierusalem cœlestis non meatu alicujus fluvii terrestris abluitur: sed ex vitæ fonte procedens Spiritus Sanctus, cujus nos brevi satiamur haustu, in illis cœlestibus spiritibus redundantius videtur affluere, pleno septem virtutum spiritualium fervens meatu.*

Respondeo dicendum, quod de donis *dupliciter* possumus loqui. *Uno modo* quantum ad essentiam donorum. *Et sic perfectissime erunt in patria*, sicut patet per auctoritatem Ambrosii inductam. Cujus ratio est, quia dona Spiritus sancti perficiunt mentem humanam ad sequendam motionem Spiritus sancti; quod præcipue erit in patria, quando *Deus erit omnia in omnibus*, ut dicitur 1. ad Corinth. 15. & quando homo erit totaliter subditus Deo.

Alio modo possunt considerari quantum ad materiam, circa quam operantur: Et sic in præsenti habent operationem circa aliquam materiam, circa quam non habebunt operationem in statu gloriæ. *Et secundum hoc non manebunt in patria*, sicut supra de virtutibus cardinalibus dictum est. (*quæst. 67. ar. 1.*)

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur ibi de donis, secundum quod competunt statui præsenti: sic enim donis protegimur contra tentamenta malorum: Sed in statu gloriæ cessantibus malis, per dona Spiritus sancti perficiemur in bono.

Ad secundum dicendum, quod Gregorius in singulis donis ponit aliquid, quod transit cum statu præsenti, & aliquid, quod permanet in futuro. Dicit enim, (*loc. cit. in arg.*) quod *sapientia mentem de æternorum spe, & certitudine reficit*; quorum duorum spes transit, sed certitudo remanet. Et de intellectu dicit, quod *in eo quod audita penetrat, reficiendo cor, tenebras ejus illustrat*; quorum auditus transit, quia *non docebit vir fratrem suum*, ut dicitur Hierem. 31. sed illustratio mentis manebit. De consilio autem dicit, quod *prohibet esse præcipitem*; quod est necessarium in præsenti: & iterum, quod

quod *ratione animum replet*; quod est necessarium etiam in futuro. De fortitudine vero dicit, quod *adversa non metuit*; quod est necessarium in præsenti: & iterum quod *confidentiæ cibos apponit*; quod permanet etiam in futuro. De scientia vero unum tantum ponit, scilicet quod *ignorantiæ jejunium superat*; quod pertinet ad statum præsentem. Sed quod addit, *In ventre mentis*, potest figuraliter intelligi repletio cognitionis, quæ pertinet etiam ad statum futurum. De pietate vero dicit, quod *cordis viscera misericordiæ operibus replet*; quod quidem secundum verba pertinet tantum ad statum præsentem; sed ipse intimus affectus proximorum per viscera designatus pertinet etiam ad futurum statum, in quo pietas non exhibebit misericordiæ opera, sed congratulationis affectum. De timore vero dicit, quod *premit mentem, ne de præsentibus superbiat*; quod pertinet ad statum præsentem: & quod *de futuris cibo spei confortat*; quod etiam pertinet ad statum præsentem, quantum ad spem; sed potest etiam ad statum futurum pertinere, quantum ad confortationem de rebus hic speratis, & ibi obtentis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de donis quantum ad materiam. Opera enim activæ vitæ non erunt materia donorum, sed omnia habebunt actus suos circa ea, quæ pertinent ad vitam contemplativam, quæ est vita beata.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Ambrosio, quod dona remanebunt in patria. A Divo Ambrosio quidem, *ut argum. contra*. A scripturis autem, ut psal. 18. *Timor Domini sanctus permanet in sæculum sæculi*. Per hoc enim, quod scriptura timorem donum in patria remansurum denotat, commonstrat a simili, sive etiam a fortiori, quod cætera dona in patria durabunt. A simili, inquam: quia timori Domini alia sunt similia in hoc, quod omnia singillatim sunt dona Spiritus sancti. Dixi autem, a fortiori: quia inter omnia dona videtur minus de timore Domini, quod ibi remaneat, quam de aliis. Nam timoris est prima facie respicere cum formidine malum, quod utique in patria neque est, neque reperibile est: aliorum autem donorum objectum non est malum taliter a seipsis inspectum. Hujus etiam rei,

rei, scilicet, quod minus, quam de aliis donis, videatur de timore, quod remaneat in patria, signum est non modicum, quod S. Doctor, licet universaliter tractasset, atque affirmativam determinasset hic de duratione donorum in patria: tamen adhuc, tamquam difficultatem specialem in hoc videns præ aliis donis circa timorem, hoc idem de ipso timore singulariter inquirit, 2. 2. *quæstio*. 19. *artic*. 11. Ac si ex ordine quæstionum suarum dicat. Determinatio illa de duratione donorum in patria, quam feci prius communiter, non sufficit ad tollendas quasdam difficultates de timore existentes, quæ faciunt, quod minus verisimilis videatur de timore prædicta duratio, quam de cæteris donis. Vide ibi, quantam difficultatem circa hoc inspexerit B. Aug. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS VII. 362

Utrum dignitas donorum attendatur secundum enumerationem Isaiæ 11.

Isa. 11. *lect*. 2.

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod dignitas donorum non attendatur secundum enumerationem, qua enumerantur Isa. 11. Illud enim videtur esse potissimum in donis, quod maxime Deus ab homine requirit. Sed maxime requirit Deus ab homine timorem. Dicitur enim Deut. 10. *Et nunc Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum*; Et Malach. 1. dicitur: *Si ego Dominus, ubi timor meus?* Ergo videtur, quod *timor*, qui enumeratur ultimo, non sit infimum donorum, sed maximum.

2. Præterea. Pietas videtur esse quoddam bonum universale. dicit enim Apostolus 1. ad Timoth. 4. quod *pietas ad omnia utilis est*: Sed bonum universale præfertur particularibus bonis. Ergo *pietas*, quæ penultimo enumeratur, videtur esse potissimum donorum.

3. Præterea. Scientia perficit judicium hominis, consilium autem ad inquisitionem pertinet: Sed judicium præeminet inquisitioni. Ergo *scientia* est potius donum, quam *consilium*, cum tamen post enumeretur.

4. Præterea. Fortitudo pertinet ad vim appetiti-

vam, ſcientia autem ad rationem: Sed ratio eſt eminentior, quam vis appetitiva. Ergo & *ſcientia* eſt eminentius donum, quam *fortitudo*, quæ tamen primo enumeratur. Non ergo dignitas donorum attenditur ſecundum ordinem enumerationis eorum.

Sed Contra eſt, quod Auguſt. dicit in lib. 1. de ſerm. Dom. in monte: (*c. 4. in princ. to. 4.*) *Videtur mihi ſeptiformis operatio Spiritus ſancti, de qua Iſaias loquitur, his gradibus, ſententiiſque congruere*, de quibus fit mentio Matth. 5. *ſed intereſt ordinis: nam ibi*, ſcilicet in Iſaia, *numeratio ab excelſioribus cœpit, hic vero ab inferioribus*.

Reſpondeo dicendum, quod dignitas donorum *dupliciter* poteſt attendi: *Uno modo* ſimpliciter, ſcilicet per comparationem ad proprios actus, prout procedunt a ſuis principiis: *Alio modo* ſecundum quid, ſcilicet per comparationem ad materiam.

Simpliciter autem loquendo de dignitate donorum, eadem eſt ratio comparationis in ipſis, & in virtutibus: quia dona ad omnes actus potentiarum animæ perficiunt hominem, ad quos perficiunt virtutes, ut ſupra dictum eſt. (*ar. 3. hu. quæſt.*) Unde ſicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus, & in ipſis virtutibus intellectualibus contemplativæ præferuntur activis; ut ſapientia intellectus, & ſcientia prudentiæ, & arti; ita tamen quod ſapientia præfertur intellectui, & intellectus ſcientiæ, ſicut prudentia, & ſyneſis eubuliæ: ita etiam in donis ſapientia, & intellectus, ſcientia, & conſilium præferuntur pietati, & fortitudini, & timori, in quibus etiam pietas præfertur fortitudini, & fortitudo timori, ſicut juſtitia fortitudini, & fortitudo temperantiæ. Sed quantum ad materiam fortitudo, & conſilium præferuntur ſcientiæ, & pietati: quia ſcilicet fortitudo, & conſilium habent in arduis locum; pietas autem, & etiam ſcientia in communibus.

Sic igitur *donorum dignitas ordini enumerationis reſpondit: partim quidem ſimpliciter*, ſecundum quod ſapientia, & intellectus omnibus præferuntur: *partim autem ſecundum ordinem materiæ*, ſecundum quod conſilium, & fortitudo præferuntur ſcientiæ, & pietati.

Ad primum ergo dicendum, quod timor maxime requiritur, quaſi primordium quoddam perfectionis donorum: quia *initium ſapientiæ timor Domini*: non propter hoc, quod ſit cæteris dignius. prius enim eſt ſecundum ordinem generationis, ut aliquis recedat a malo, quod fit per timorem, ut dicitur Pro-

Proverb. 16. quam quod operetur bonum, quod fit per alia dona.

Ad secundum dicendum, quod pietas non comparatur in verbis Apostoli omnibus donis Dei, sed soli corporali exercitationi, de qua præmittit, quod *ad modicum utilis est*.

Ad tertium dicendum, quod scientia etsi præferatur consilio ratione judicii, tamen consilium præfertur ratione materiæ. nam consilium non habet locum nisi in arduis, ut dicitur in 3. Ethic. (*cap.* 3. *tom.* 5.) sed judicium scientiæ in omnibus locum habet.

Ad quartum dicendum, quod dona directiva, quæ pertinent ad rationem, donis exequentibus digniora sunt, si considerentur per comparationem ad actus, prout egrediuntur a potentiis: ratio enim appetitivæ præeminet, ut regulans regulato. Sed ratione materiæ adjungitur consilium fortitudini, sicut directivum exequenti, & similiter scientia pietati: quia scilicet consilium, & fortitudo in arduis locum habent; scientia autem, & pietas etiam in communibus. Et ideo consilium simul cum fortitudine ratione materiæ numeratur ante scientiam, & pietatem;

APPENDIX.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a scripturis, & August. quod dignitas donorum debet attendi secundum enumerationem factam ab Isaia. A Divo Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis autem per hoc, quod dicitur Luc. 14. *Cum invitatus fueris ad nuptias, ne recumbas in primo loco, ne forte honoratior te sit invitatus ab illo*, &c. *da huic locum, & tunc incipias novissimum locum tenere*. Ibi enim patet: quod primus locus datur digniori, & secundus usque ad novissimum minus dignis, illorum gradu servato. Hoc igitur in prædicta auctoritate solum considerato, dicendum: quod Isaias primum locum dat dono digniori, secundum minus digno, tertium adhuc minus, & sic deinceps, servatis ipsorum donorum gradibus in dignitate. Per illam ergo sententiam Euangelistæ datur intelligi, quod dona enumerantur a propheta secundum dignitatem ipsorum. Quod & in aliis enumerationibus a scriptura factis potest intelligi: nisi aliud specialiter in subjecta materia obstet. Convenienter itaque dignitas donorum dicenda secundum scripturam est

tanta, vel tanta, secundum quod ipsa dona ordinavit Isaias. Vide de convenientia scripturarum, 2. 2. *q.* 22. *ar.* 2. *app. qu.* 140. *ar.* 1. *append. Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens, &c.

ARTICULUS VIII. 363

Utrum virtutes sint præferendæ donis.

Inf. q. 69. *ar.* 1. *ad* 1. *&* 2. 2. *q.* 9. *ar.* 1. *ad* 3. *&* 3. *d.* 34. *q.* 1. *ar.* 1. *ad* 5. *& d.* 35. *q.* 2. *ar.* 3. *& q.* 2. *ad* 2. *& vir. qu.* 2. *art.* 2. *ad* 17.

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod virtutes sint præferendæ donis. Dicit enim Augustin. in 15. de Trinit. (*cap.* 18. *in princ. tom.* 3.) de charitate loquens: *Nullum est isto Dei dono excellentius: solum est, quod dividit inter filios regni æterni, & filios perditionis æternæ. Dantur & alia per Spiritum sanctum munera, sed sine charitate nihil prosunt.* Sed charitas est virtus. Ergo virtus est potior donis Spiritus sancti.

2. Præterea. Ea, quæ sunt priora naturaliter, videntur esse potiora: Sed virtutes sunt priores donis Spiritus sancti. dicit enim Gregor. in 2. Moral. (*c.* 26. *parum a prin. to.* 3.) quod *donum Spiritus sancti in subjecta mente ante alia justitiam, prudentiam, fortitudinem, & temperantiam format: & sic eandem mentem septem mox virtutibus*, idest donis, *temperat, ut contra stultitiam, sapientiam; contra hebetudinem, intellectum; contra præcipitationem, consilium; contra timorem, fortitudinem; contra ignorantiam, scientiam; contra duritiam, pietatem; contra superbiam det timorem.* Ergo virtutes sunt potiores donis.

3. Præterea. *Virtutibus nullus male uti potest*, ut August. dicit: (*l.* 2. *de lib. arb. cap.* 19. *in prin. tom.* 1.) Donis autem potest aliquis male uti. dicit enim Gregorius in 1. Moral. (*cap.* 18. *in princip.*) quod *hostiam nostræ precis immolamus, ne sapientia elevet; ne intellectus, dum subtiliter currit, oberret; ne consilium, dum se multiplicat, confundat; ne fortitudo, dum fiduciam præbet, præcipitet; ne scientia, dum novit, & non diligit, inflet; ne pietas, dum se infra rectitudinem inclinat, intorqueat; ne timor, dum plus justo trepidat, in desperationis foveam mergat.* Ergo virtutes sunt digniores donis Spiritus sancti.

Sed Contra est, quod dona dantur in adjutorium vir-

virtutum contra defectus, ut patet in auctoritate inducta: (*arg.* 2.) Et sic videtur, quod perficiant illud, quod virtutes perficere non possunt. Sunt ergo dona potiora virtutibus.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supradictis patet, (*qu.* 57. 58. & 62.) virtutes in *tria* genera distinguuntur. sunt enim *quædam* virtutes theologicæ, *quædam* intellectuales, *quædam* morales. Virtutes quidem *theologicæ* sunt, quibus mens humana Deo conjungitur. Virtutes autem *intellectuales* sunt, quibus ratio ipsa perficitur. Virtutes autem *morales* sunt, quibus vires appetitivæ perficiuntur ad obediendum rationi. Dona autem Spiritus sancti sunt, quibus omnes vires animæ disponuntur ad hoc, quod subdantur motioni divinæ.

Sic ergo eadem videtur esse comparatio donorum ad virtutes theologicas, per quas homo unitur Spiritui sancto moventi, sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio, quæ est virtutum moralium motiva. Unde *sicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus, & regulant eas; ita virtutes theologicæ præferuntur donis Spiritus sancti, & regulant ea*. Unde Gregorius dicit in 1. Moralium, (*cap.* 12. *in fin.*) quod *neque ad denarii perfectionem septem filii*, idest septem dona, *perveniunt, nisi in fide, spe, & charitate fiat omne, quod agunt*.

Sed si comparemus dona ad alias virtutes intellectuales, vel morales, dona præferuntur virtutibus: quia dona perficiunt vires animæ in comparatione ad Spiritum sanctum moventem: virtutes autem perficiunt vel ipsam rationem, vel alias vires in ordine ad rationem. Manifestum est autem, quod ad altiorem motorem oportet majori perfectione mobile esse dispositum. Unde perfectiora sunt dona virtutibus.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas est virtus theologica, de qua concedimus quod sit potior donis.

Ad secundum dicendum, quod aliquid est prius altero *dupliciter*. *Uno modo* ordine perfectionis, & dignitatis; sicut dilectio Dei est prior dilectione proximi: Et hoc modo dona sunt priora virtutibus intellectualibus, & moralibus, posteriora vero virtutibus theologicis. *Alio modo* ordine generationis, seu dispositionis; sicut dilectio proximi præcedit dilectionem Dei quantum ad actum: Et sic virtutes morales, & intellectuales præcedunt dona: quia per hoc quod homo bene se habet circa rationem pro-

 priam,

priam, disponitur ad hoc quod se bene habeat in ordine ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod sapientia, & intellectus, & alia hujusmodi sunt dona Spiritus Sancti, secundum quod per charitatem informantur, quæ *non agit perperam*, ut dicitur 1. ad Cor. 13. Et ideo sapientia, & intellectu, & aliis hujusmodi nullus male utitur, secundum quod sunt dona Spiritus sancti. Sed ad hoc quod a charitatis perfectione non recedant, unum ab altero adjuvatur. Et hoc est, quod Gregorius intendit dicere.

APPENDIX.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito fuisse a scripturis, & Gregorio simul insinuatum, quod dona præferenda, & non præferenda sunt virtutibus. A Beato Gregorio quidem, quod sint præferenda, per id; quod dicit; *Donum spiritus sancti in objecta mente*, &c. ut *in argumento secundo*. Nam per illam auctoritatem monstratur, quod dona dantur in adjutorium virtutum contra defectus, puta contra stultitiam, contra superbiam, & ex consequenti eodem tenore commonstrari intelligitur, quod dona perficiunt id, quod virtutes perficere non possunt: hoc autem est, ipsa dona esse potiora virtutibus. A scripturis vero, quod non sint præferenda, insinuatur per dictum Joan. decimotertio. *In hoc cognoscent omnes, quod discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem*. Non enim, cum a principali signo discipulatus sui mentionem facit; dicit. Si sapientiam, si intellectum, si consilium, aut aliquod aliud donorum spiritus sancti, habueritis: sed dicit, *si dilectionem*. Constat autem; & quod dilectio hic sumitur pro charitate, & quod charitas est virtus theologica, & quod esse discipulum Christi, est summa perfectio. Perfectione ergo potiorem esse charitatem omnibus donis designavit Christus: dum summæ perfectionis, idest discipulatus sui signum potissimum ipsam esse inter omnia declaravit. Ac si tunc per ly *hoc cognoscent*, &c. scholastice in proposito apertius dixerit. Charitas omnium donorum, atque virtutum maxima est. Vide, quid Beatus Augustinus hinc edoctus de excellentia charitatis super alia scripserit, ut in argum. 1. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUÆ-

QUÆSTIO LXIX.

De beatitudinibus, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de beatitudinibus. *Et circa hoc quæruntur quatuor.*

Primo. Utrum beatitudines a donis, & virtutibus distinguantur.

Secundo. De præmiis beatitudinum, utrum pertineant ad hanc vitam.

Tertio. De numero beatitudinum.

Quarto. De convenientia præmiorum, quæ eis attribuuntur.

ARTICULUS I. 364

Utrum beatitudines distinguantur a virtutibus, & donis.

q. 70. a. 2. cor. Et 3. d. 34. q. 1. a. 4. Et Is. 1. lect. 1. Et Matth. 5.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod beatitudines a virtutibus, & donis non distinguantur. August. enim in lib. 1. de serm. Domin. in monte (*cap. 4. a princ. to. 4.*) attribuit beatitudines in Matth. 5. enumeratas donis Spiritus sancti. Ambros. autem super Lucam (*cap. 6. super illud, Beati pauperes*) attribuit beatitudines ibi enumeratas quatuor virtutibus cardinalibus. Ergo beatitudines non distinguuntur a virtutibus, & donis.

2. Præterea. Humanæ voluntatis non est nisi *duplex* regula, scilicet *ratio*, & *lex æterna*, ut supra dictum est: (*q. 19. a. 3. & 4.*) Sed virtutes perficiunt hominem in ordine ad rationem; dona autem in ordine ad legem æternam Spiritus sancti, ut ex dictis patet. (*q. 68. a. 1.*) Ergo non potest esse aliquid aliud pertinens ad rectitudinem voluntatis humanæ præter virtutes, & dona. Non ergo beatitudines ab eis distinguuntur.

3. Præterea. In enumeratione beatitudinum ponitur mititas, & justitia, & misericordia, quæ dicuntur esse quædam virtutes. Ergo beatitudines non distinguuntur a donis, & virtutibus.

Sed Contra est, quod quædam enumerantur inter beatitudines, quæ nec sunt virtutes, nec dona; sicut paupertas, & luctus, & pax. Differunt ergo beatitudines a virtutibus, & a donis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est,

est, (*quæst.* 2. & 3.) beatitudo est ultimus finis humanæ vitæ. Dicitur enim aliquis jam finem habere propter spem finis obtinendi. Unde & Philos. dicit in 1. Ethicor. (*cap. 9. ad fin. to.* 5.) quod *pueri dicuntur beati propter spem*. Et Apost. dicit Rom. 8. *Spe salvi facti sumus*. Spes autem de fine consequendo insurgit ex hoc, quod aliquid convenienter movetur ad finem, & appropinquat ad ipsum; quod quidem fit per aliquam actionem. Ad finem autem beatitudinis movetur aliquis, & appropinquat per operationes virtutum, & præcipue per operationes donorum, si loquamur de beatitudine æterna, ad quam ratio non sufficit, sed in eam inducit Spiritus sanctus, ad cujus obedientiam, & sequelam per dona perficimur.

Et ideo *beatitudines distinguuntur quidem a virtutibus, & donis, non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus*.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus, & Ambrosius attribuunt beatitudines donis, & virtutibus, sicut actus attribuuntur habitibus. Dona autem sunt eminentiora virtutibus cardinalibus, ut supra dictum est. (*q. 68. a.* 8.) Et ideo Ambrosius exponens beatitudines turbis propositas, attribuit eas virtutibus cardinalibus. Augustinus autem exponens beatitudines discipulis propositas in monte, tanquam perfectioribus, attribuit eas donis Spiritus sancti.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa probat, quod non sunt alii habitus rectificantes humanam vitam præter virtutes, & dona.

Ad tertium dicendum, quod mititas accipitur pro actu mansuetudinis. Et similiter dicendum est de justitia, & misericordia. Et quamvis hæc videantur esse virtutes, attribuuntur tamen donis; quia etiam dona perficiunt hominem circa omnia, circa quæ perficiunt virtutes, ut dictum est. (*qu. 68. ar.* 4.)

A P P E N D I X.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a scripturis esse, quod beatitudines distinguuntur a virtutibus, & donis, tamquam actus ab habitu. Ut per hoc, quod dicitur 3. Reg. 10. *Beati sunt viri tui, & beati servi tui, hi, qui stant coram te semper, & audiunt sapientiam tuam*. Et per dictum Matth. 25. *Qui unum talentum acceperat, abiens fodit in terram, & abscondit pecuniam Domini sui*. Ex dicto enim libri Regum liquet intelligentibus, quod beatitudo po-

ponitur consistere in actione, immo esse actionem, puta assistere coram rege, audire sapientiam ejus. Quod clarius patet Luc. 10. & Matth. 13. *Beati oculi, qui vident, quæ vos videtis; & beatæ aures, quæ audiunt, quæ vos auditis*. Videre enim est actio, similiter & audire. Ex dicto autem *Matth.* 25. liquet quoque intelligentibus, quod talentum ipsum non est actio, sed habitus: cum possit manere, & de facto tunc maneat otiosum. Implicat enim, quod actio stet otiosa; sed stabile est, quod habitus sit otiosus. Quid vero nomine talentorum ibi significetur, exinde habetur, quod in contextu illo parabolico talenta vocantur bona Domini nostri. Hujusmodi autem bona, quæ nobis a Domino traduntur, ut negotiemur in eis, habitus virtutum, atque donorum sunt nobis ab ipso misericorditer infusi ad hoc, ut per operationes habitibus illis conformes, habituumque illorum virtute exercitas, ad gaudium ipsius Domini lætantes intrare mereamur, & tandem valeamus. Scripturæ igitur per hoc, quod beatitudinem esse actus, virtutes autem, ac dona habitus esse describunt: si ad scholasticam linguam verba sua inflectant, dicunt: Beatitudines a virtutibus, & donis, tamquam actus ab habitibus, distinguuntur. *Secundo* vides, &c.

ARTICULUS II. 365

Utrum præmia, quæ attribuuntur beatitudinibus, ad hanc vitam pertineant.

2. 2. *q.* 8. *a.* 5. *& Matth.* 5.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod præmia, quæ attribuuntur beatitudinibus, non pertineant ad hanc vitam. Dicuntur enim aliqui beati propter spem præmiorum, ut dictum est. (*art. præc.*) Sed objectum spei beatitudo est futura. Ergo præmia ista pertinent ad vitam futuram.

2. Præterea. Luc. 6. ponuntur quædam pœnæ per oppositum ad beatitudines, cum dicitur: *Væ vobis, qui estis saturati, quia esurietis: Væ vobis, qui ridetis nunc, quia lugebitis, & flebitis:* Sed istæ pœnæ non intelliguntur in hac vita; quia frequenter homines in hac vita non puniuntur, secundum illud Job 21. *Ducunt in bonis dies suos*. Ergo nec præmia beatitudinum pertinent ad hanc vitam.

3. Præterea. Regnum cælorum, quod ponitur

præmium paupertatis, est, beatitudo cœlestis, ut August. dicit in 19. de Civ. Dei. (*quid simile habet e.* 4. & 20. *sed melius l.* 1. *de serm. Dom. in mon. c.* 1. *to.* 4.) Plena etiam saturitas nonnisi in futura vita habetur, secundum illud Psalm. 16. *Satiabor, cum apparuerit gloria tua*. Visio etiam Dei, & manifestatio filiationis divinæ ad vitam futuram pertinent, secundum illud 1. Joan. 3. *Nunc filii Dei sumus, & nondum apparuit quid erimus: scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicuti est*. Ergo præmia illa pertinent ad vitam futuram.

Sed Contra est, quod August. dicit in lib. 1. de sermone Domini in monte: (*cap.* 4. *versus fi. tom.* 4.) *Ista quidem in hac vita compleri possunt, sicut completa in Apostolis esse credimus. nam illa omnimoda, & in angelicam formam mutatio, quæ post hanc vitam promittitur, nullis verbis exponi potest*.

Respondeo dicendum, quod circa ista præmia Expositores sacræ Scripturæ *diversimode* sunt locuti. Quidam enim omnia ista præmia ad futuram beatitudinem pertinere dicunt, sicut Ambros. super Lucam: (*c.*6. *sup. illud, Beati paup.*) August. vero (*loc. sup. cit.*) dicit, ea ad præsentem vitam pertinere. Chrysost. autem in suis Homiliis (*sc. hom.* 15. *in Matth. a prin.*) quædam eorum dicit pertinere ad futuram vitam, quædam autem ad præsentem.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod spes futuræ beatitudinis potest esse in nobis propter duo. *Primo* quidem propter aliquam præparationem, vel dispositionem ad futuram beatitudinem, quod est per modum meriti. *Alio modo* per quandam inchoationem imperfectam futuræ beatitudinis in viris sanctis etiam in hac vita. Aliter enim habetur spes fructificationis arboris, cum virescit frondibus; & aliter, cum jam primordia fructuum incipiunt apparere.

Sic igitur *ea quæ in beatitudinibus tanguntur, tanquam merita, sunt quædam præparationes, vel dispositiones ad beatitudinem vel perfectam, vel inchoatam: ea vero, quæ ponuntur, tanquam præmia, possunt esse vel ipsa beatitudo perfecta, & sic pertinent ad futuram vitam, vel aliqua inchoatio beatitudinis*, sicut est in viris perfectis, & *sic præmia pertinent ad præsentem vitam*. Cum enim aliquis incipit proficere in actibus virtutum, & donorum, potest sperari de eo quod perveniet ad perfectionem viæ, & ad perfectionem patriæ.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod spes est de futura beatitudine, sicut de ultimo fine: potest etiam esse & de auxilio gratiæ, sicut de eo, quod ducit ad finem, secundum illud Psalm. 27. *In Deo speravit cor meum, & adjutus sum.*

Ad secundum dicendum, quod mali, etsi interdum in hac vita temporales pœnas non patiantur, patiuntur tamen spirituales. Unde Augustinus dicit in primo Confess. (*cap. 12. in fin. tom. 1.*) *Jussisti Domine, & sic est, ut pœna sibi sit inordinatus animus.* Et Philosophus dicit in nono Ethicorum, (*c. 4. sub fi. tom. 5.*) de malis, quod *contendit ipsorum anima, hoc quidem huc trahit, illud autem illuc:* Et postea concludit: *Si autem sic miserum est malum esse, fugienda est malitia intense.* Et similiter e converso boni, etsi in hac vita quandoque non habeant corporalia præmia, nunquam tamen deficiunt a spiritualibus etiam in hac vita, secundum illud Matth. 19. & Mar. 10. *Centuplum accipietis, etiam in hoc seculo.*

Ad tertium dicendum, quod omnia illa præmia perfecte quidem consumabuntur in vita futura, sed interim etiam in hac vita quodammodo inchoantur. Nam regnum cœlorum, ut Aug. dicit, (*loc. cit. in cor.*) potest intelligi perfectę sapientiæ initium, secundum quod incipit in eis spiritus regnare. Professio etiam terræ significat affectum bonum animæ quiescentis per desiderium in stabilitate hæreditatis perpetuæ per terram significatæ. Consolantur autem in hac vita per Spiritum sanctum, qui *paracletus*, idest consolator, dicitur, participando. Saturantur etiam in hac vita illo cibo, de quo Dominus dicit, (*Jo. 4.*) *Meus cibus est, ut faciam voluntatem Patris mei.* In hac etiam vita consequuntur homines misericordiam Dei. In hac etiam vita, purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest. Similiter etiam in hac vita qui motus suos pacificant ad similitudinem Dei accedentes, *filii Dei* nominantur. Tamen hæc perfectius erunt in patria.

A P P E N D I X.

Ex artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas merito a scripturis, Ecclesia, & Augustino fuisse insinuatum, quod præmia beatitudinum possunt in via per quandam inchoationem haberi. A D. Augustino quidem, ut *in argum. cont.* Quod dicit de Apostolis, intellige specialiter pro tunc, quan-

quando adeo repleti Spiritus sancti consolationibus inenarrabilibus magnalia Dei mirifice, suaviterque ex intimis cordis penetralibus resonabant, *Act.* 2. ut ebrii vino materiali judicarentur ab hominibus animalibus, qui non percipiunt eam, quæ ab ubertate domus Dei descenderat, ebrietatem spiritualem, *psal.* 35. A scripturis vero insinuatur, ut psal. 36. *Melius est modicum justo super divitias peccatorum multas*. Et 118. *Quam dulcia faucibus meis eloquia tua super mel ori meo!* Et 144. *Memoriam suavitatis tuæ eructabunt*. Item Luc. 2. *Ex quo facta est vox salutationis tuæ in auribus meis, exultavit præ gaudio infans in utero meo*. Vide & gaudium beatitudinis prægustari a puero cum mira exultatione, & inchoationem supernæ felicitatis fuisse tantam in Virgine matre, ut ex ipsa redundaverit in puerum illum. A sancta Ecclesia aut per hoc, quod de B. Maria Magdalena in sequentia ejus canit; *& regnantem confitetur, dum in rupe profitetur, vitam solitariam. Novis modis ibi rapta, novis demum donis aucta, sponsi gaudet præmiis*. Vide, quantis paradisi benedictionibus dulcedinis Beata Magdalena a Domino hic præventa sit. Per hæc ergo omnia, & singula prædicta, scholasticis speculativis Aug. Scriptura, & Ecclesia demonstrant abundanter intentum, ut prudens ex se faciliter judicabit. *Secundo* vides, &c.

ARTICULUS III. 366

Utrum convenienter enumerentur beatitudines.

3. *d.* 34. *q.* 1. *a.* 4.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter enumerentur beatitudines. Attribuuntur enim beatitudines donis, ut dictum est: (*a.* 1. *hu. qu. ad* 1.) Donorum autem quædam pertinent ad vitam contemplativam, scilicet *sapientia*, & *intellectus*: Nulla autem beatitudo ponitur in actu contemplationis, sed omnes in his, quæ pertinent ad vitam activam. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

2. Præterea. Ad vitam activam non solum pertinent dona exequentia, sed etiam quædam dona dirigentia, ut *scientia*, & *consilium*: Nihil autem ponitur inter beatitudines, quod directe ad actum scientiæ, vel consilii pertinere videatur. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

3. Præ-

3. Præterea. Inter dona exequentia in vita activa *timor* ponitur ad paupertatem pertinere; *pietas* autem videtur pertinere ad beatitudinem misericordiæ: nihil autem ponitur directe ad fortitudinem pertinens. ergo insufficienter enumerantur beatitudines.

4. Præterea. In sacra Scriptura tanguntur multæ aliæ beatitudines: sicut Job 5. dicitur. *Beatus homo, qui corripitur a Deo*. Et in Psal. 1. dicitur; *Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum*. Et Prov. 3. *Beatus vir, qui invenit sapientiam*. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

Sed Contra. Videtur, quod superflue enumerentur. Sunt enim *septem* dona Spiritus sancti: Beatitudines autem tanguntur *octo*.

Præterea. Luc. 6. ponuntur *quatuor* tantum beatitudines. Superflui ergo enumerantur *septem*, vel *octo* in Matth. 5.

Respondeo dicendum, quod *beatitudines istæ convenientissime enumerantur*.

Ad cujus evidentiam est considerandum, quod *triplicem* beatitudinem *aliqui* posuerunt. *Quidam* enim posuerunt beatitudinem in vita voluptuosa, *quidam* in vita activa, *quidam* vero in vita contemplativa. Hæ autem *tres* beatitudines diversimode se habent ad Beatitudinem futuram, cujus spe dicimur hic beati. Nam beatitudo *voluptuosa*, quia falsa est, & rationi contraria, impedimentum est beatitudinis futuræ. Beatitudo vero *activæ vitæ* dispositiva est ad beatitudinem futuram. Beatitudo autem *contemplativa*, si sit perfecta, est essentialiter ipsa futura beatitudo; si autem est imperfecta, est quædam inchoatio ejus. Et ideo Dominus primo quidem posuit quasdam beatitudines quasi removentes impedimentum voluptuosæ beatitudinis. Consistit enim voluptuosa vita in *duobus*. *Primo* quidem in affluentia exteriorum bonorum, sive sint divitię, sive sint honores; a quibus quidem retrahitur homo per virtutem sic, ut moderate eis utatur; per donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo totaliter ea contemnat. Unde *prima* beatitudo ponitur Matthæi quinto: *Beati pauperes spiritu*: quod potest referri vel ad contemptum divitiarum, vel ad contemptum honorum, quod fit per humilitatem. *Secundo* vero voluptuosa vita consistit in sequendo proprias passiones, sive irascibilis, sive concupiscibilis. A sequela autem passionum irascibilis retrahit virtus, ne homo in eis superfluat, secundum regulam rationis: donum autem excellentiori modo,

ut

ut ſcilicet homo ſecundum voluntatem divinam totaliter ab eis tranquillus reddatur. Unde *ſecunda* beatitudo ponitur, *Beati mites*. A ſequela vero paſſionum concupiſcibilis retrahit virtus, moderate hujuſmodi paſſionibus utendo: donum vero eas, ſi neceſſe fuerit, totaliter abjiciendo; quinimo, ſi neceſſarium fuerit, voluntarium luctum aſſumendo. Unde *tertia* beatitudo ponitur, *Beati, qui lugent*.

Activa vero vita in his conſiſtit præcipue, quæ proximis exhibemus, *vel* ſub ratione debiti, *vel* ſub ratione ſpontanei beneficii. Et ad *primum* quidem nos virtus diſponit, ut ea quæ debemus proximis, non recuſemus exhibere; quod pertinet ad juſtitiam: Donum autem ad hoc ipſum abundantiori quodam affectu nos inducit, ut ſcilicet ferventi deſiderio opera juſtitiæ impleamus; ſicut ferventi deſiderio eſuriens, & ſitiens cupit cibum, vel potum. Unde *quarta* beatitudo ponitur, *Beati, qui eſuriunt, & ſitiunt juſtitiam*. Circa *ſpontanea* vero dona nos perficit virtus, ut illis donemus, quibus ratio dictat eſſe donandum, puta amicis, aut aliis nobis conjunctis; quod pertinet ad virtutem liberalitatis: ſed donum propter Dei reverentiam ſolum neceſſitatem conſiderat in his, quibus gratuita beneficia præſtat. Unde dicitur Luc. 14. *Cum facis prandium, aut cœnam, noli vocare amicos, aut fratres tuos*, &c. *ſed voca pauperes, & debiles*, &c. quod proprie eſt miſeri. Et ideo *quinta* beatitudo ponitur, *Beati miſericordes*.

Ea vero, quæ ad contemplativam vitam pertinent, *vel* ſunt ipſa beatitudo finalis, *vel* aliqua inchoatio ejus. Et ideo non ponuntur in beatitudinibus tanquam merita, ſed tanquam præmia. Ponuntur autem tanquam merita effectus activæ vitæ, quibus homo diſponitur ad contemplativam vitam. Effectus autem activæ vitæ, quantum ad virtutes, & dona, quibus homo perficitur in ſeipſo, eſt munditia cordis; ut ſcilicet mens hominis paſſionibus non inquinetur. Unde *ſexta* beatitudo ponitur, *Beati mundo corde*. Quantum vero ad virtutes, & dona, quibus homo perficitur in comparatione ad proximum, effectus activæ vitæ eſt pax, ſecundum illud Iſajæ 30. *Opus juſtitiæ pax*. Et ideo *ſeptima* beatitudo ponitur, *Beati pacifici*.

Ad primum ergo dicendum, quod actus donorum pertinentium ad vitam activam exprimuntur in ipſis meritis: ſed actus donorum pertinentium ad vitam contemplativam exprimuntur in præmiis, ratione jam dicta. (*in corp. art.*) Videre enim Deum reſpon-

respondet dono intellectus, & conformari Deo quadam filiatione adoptiva, pertinet ad donum sapientiæ.

Ad secundum dicendum, quod in his quæ pertinent ad activam vitam, cognitio non quæritur propter seipsam, sed propter operationem, ut etiam Philos. dicit in 2. Ethic. (*cap.* 2. *in princ. to.* 5.) Et ideo quia beatitudo aliquid ultimum importat, non computantur inter beatitudines actus donorum dirigentium in vita activa; quos scilicet eliciunt; sicut consiliari est actus consilii, & judicare est actus scientiæ: sed magis attribuuntur eis actus operativi, in quibus diriguntur; sicut scientiæ lugere, & consilio misereri.

Ad tertium dicendum, quod in attributione beatitudinum ad dona possunt *duo* considerari: Quorum *unum* est conformitas materiæ. Et secundum hoc *primo* omnes *quinque* beatitudines possunt attribui scientiæ, & consilio, tanquam dirigentibus; sed inter dona exequentia distribuuntur: ita scilicet quod esuries, & sitis justitiæ, & etiam misericordia pertineant ad pietatem, quæ perficit hominem in his, quę sunt ad alterum; mititas autem ad fortitudinem. Dicit enim Ambrosius super Lucam. (*cap.* 6. *super illud*, *Beati pauperes*) quod *fortitudinis est iram vincere*, *indignationem cohibere*. Est enim fortitudo circa passiones irascibilis. Paupertas vero, & luctus pertinent ad donum timoris, quo homo se retrahit a cupiditatibus, & delectationibus mundi. *Alio modo* possumus in his beatitudinibus considerare motiva ipsarum: Et sic quantum ad aliqua eorum oportet aliter attribuere: Præcipue enim ad mansuetudinem movet reverentia ad Deum, quæ pertinet ad pietatem: Ad lugendum autem movet præcipue scientia, per quam homo cognoscit defectus suos, & rerum mundanarum, secundum illud Ecclesi. 1. *Qui addit scientiam*, *addit & dolorem*: Ad esuriendum autem justitiæ opera præcipue movet animi fortitudo: Ad miserendum vero præcipue movet consilium Dei, secundum illud Dan. 4. *Consilium meum Regi placeat*: *Peccata tua eleemosynis redime*, *& iniquitates tuas misericordiis pauperum*. Et hunc modum attributionis sequitur Augustinus in lib. 1. de serm. Domini in monte; (*cap.* 4. *tom.* 4.)

Ad quartum dicendum, quod necesse est beatitudines omnes, quæ in sacra Scriptura ponuntur, ad has reduci, vel quantum ad merita, vel quantum ad præmia: quia necesse est, quod omnes perti-

neant

neant aliquo modo ad vitam activam, vel ad vitam contemplativam. Unde quod dicitur, *Beatus vir, qui corripitur a Domino*, pertinet ad beatitudinem luctus: Quod vero dicitur, *Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum*, pertinet ad munditiam cordis: Quod vero dicitur, *Beatus vir, qui invenit sapientiam*, pertinet ad præmium septimæ beatitudinis. Et idem patet de omnibus aliis, quæ possunt induci.

Ad quintum dicendum, quod octava beatitudo est quædam confirmatio, & manifestatio omnium præcedentium. Ex hoc enim quod aliquis est confirmatus in paupertate spiritus, & mititate, & aliis sequentibus, provenit quod ab his bonis propter aliquam persecutionem non recedit. Unde octava beatitudo quodammodo ad septem præcedentes pertinet.

Ad sextum dicendum, quod Lucas narrat sermonem Domini factum esse ad turbas. Unde beatitudines enumerantur ab eo secundum capacitatem turbarum, quæ solam voluptuosam, & temporalem, & terrenam beatitudinem noverunt. Unde Dominus per quatuor beatitudines *quatuor* excludit, quæ ad prædictam beatitudinem pertinere videntur. Quorum *primum* est abundantia bonorum exteriorum; quod excludit per hoc quod dicit, *Beati pauperes*. *Secundum* est, quod sit bene homini quantum ad corpus in cibis, & potibus, & aliis hujusmodi; & hoc excludit per secundum, quod ponit, *Beati, qui esuritis*. *Tertium* est, quod sit homini bene quantum ad cordis jucunditatem; & hoc excludit tertio dicens, *Beati qui nunc fletis*. *Quartum* est exterior hominum favor; & hoc excludit quarto dicens, *Beati eritis, cum vos oderint homines*. Et, sicut Ambrosius dicit, (*loco supra citato*) *Paupertas pertinet ad temperantiam, quæ illecebrosa non quærit: esuries ad justitiam; quia qui esurit, compatitur, & compatiendo largitur: fletus ad prudentiam, cujus est flere occidua: pati odium hominum, ad fortitudinem*.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a scripturis, quod beatitudines convenienter enumerantur *Matth.* 5. Ut Sapien. 11. *Omnia in mensura, numero*, &c. ut *q.* 68. *a.* 4. *app.* cum facto ibi discursu ad hunc locum applicando. Item Prover. 8. *Recti sunt sermones mei*,

met, &c. ut 2. 2. *q.* 122. *a.* 2. *appen.* cum discursu, &c. Vide etiam 2. 2. *q.* 140. *a.* 1. *appen.* Et, ut noveris, quod nec plures, nec pauciores debuerint beatitudines ibi enumerari: vide de scripturarum sufficientia, 2. 2. *q.* 179. *a.* 2. *appen.* applicando huc illa communia. *Secundo* vides, &c.

ARTICULUS IV. 367

Utrum præmia beatitudinum convenienter enumerentur.

3. *d.* 34. *q.* 1. *a.* 4.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod præmia beatitudinum inconvenienter enumerentur. In regno enim cœlorum, quod est vita æterna, bona omnia continentur. Posito ergo regno cœlorum, non oportuit alia præmia ponere.

2. Præterea. Regnum cœlorum ponitur pro præmio & in prima beatitudine, & in octava. Ergo eadem ratione debuit poni in omnibus.

3. Præterea. In beatitudinibus proceditur ascendendo, sicut August. dicit: (*lib.* 1. *de serm. Dom. in mon. c.* 4. *in prin. to.* 4.) In præmiis autem videtur procedi descendendo: nam possessio terræ est minus, quam regnum cœlorum. Ergo inconvenienter hujusmodi præmia assignantur.

Sed Contra est auctoritas ipsius Domini præmia hujusmodi proponentis.

Respondeo dicendum, quod *premia ista convenientissime assignantur*, considerata conditione beatitudinum secundum *tres* beatitudines supra assignatas. (*art. prec.*)

Tres enim *primæ* beatitudines accipiuntur per retractionem ab his, in quibus *voluptuosa* beatitudo consistit, quam homo desiderat, quærens id quod naturaliter desideratur, non ubi quærere debet, scilicet in Deo, sed in rebus temporalibus, & caducis. & ideo præmia *trium* primarum beatitudinum accipiuntur secundum ea, quæ in beatitudine terrena aliqui quærunt. Quærunt enim homines in rebus exterioribus, scilicet divitiis, & honoribus excellentiam quandam, & abundantiam; quorum utrumque importat *regnum cœlorum*, per quod homo consequitur excellentiam, & abundantiam bonorum in Deo. & ideo regnum cœlorum Dominus pauperibus spiritu repromisit. Quærunt autem homines feroces, & immites per litigia, & bella securitatem

sibi

ſibi acquirere, inimicos ſuos deſtruendo. unde Dominus repromiſit mitibus ſecuram, & quietam poſſeſſionem terræ viventium, per quam ſignificatur ſoliditas æternorum bonorum. Quærunt autem homines in concupiſcentiis, & delectationibus mundi habere conſolationem contra præſentis vitæ labores. & ideo Dominus conſolationem vitæ lugentibus repromittit.

Aliæ vero *duæ* beatitudines pertinent ad opera *activæ* beatitudinis, quæ ſunt opera virtutum ordinantium hominem ad proximum; a quibus operibus aliqui retrahuntur propter inordinatum amorem proprii boni. & ideo Dominus attribuit illa præmia his beatitudinibus, propter quæ homines ab eis diſcedunt. Diſcedunt enim aliqui ab operibus juſtitiæ non reddentes debitum, ſed potius aliena rapientes, ut bonis temporalibus impleantur. & ideo Dominus eſurientibus juſtitiam ſaturitatem repromiſit. Diſcedunt etiam aliqui ab operibus miſericordiæ, ne ſe immiſceant miſeriis alienis. & ideo Dominus miſericordibus repromittit miſericordiam, per quam ab omni miſeria liberentur.

Aliæ vero *duæ* ultimæ beatitudines pertinent ad *contemplativam* felicitatem, ſeu beatitudinem. Et ideo ſecundum convenientiam diſpoſitionum, quæ ponuntur in merito, præmia redduntur. nam munditia oculi diſponit ad clare videndum. unde mundis corde divina viſio repromittitur. Conſtituere vero pacem vel in ſeipſo, vel inter alios, manifeſtat hominem eſſe Dei imitatorem, qui eſt Deus unitatis, & pacis. & ideo pro præmio redditur ei gloria divinæ filiationis, quæ eſt in perfecta conjunctione ad Deum per ſapientiam conſummatam.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut Chryſoſtom. dicit, (*ho. 15. in Matth. ante med.*) omnia præmia iſta unum ſunt in re, ſcilicet beatitudo æterna, quam intellectus humanus non capit. Et ideo oportuit, quod per diverſa bona nobis nota deſcriberetur obſervata convenientia ad merita, quibus præmia attribuuntur.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut octava beatitudo eſt firmitas quædam omnium beatitudinum; ita debentur ſibi omnium beatitudinum præmia. & ideo redit ad caput, ut intelligantur ſibi conſequenter omnia præmia attribui.

Vel ſecundum Ambroſium (*ſup. illud Luc. 6. Beati pauperes*) pauperibus ſpiritu repromittitur regnum cœlorum quantum ad gloriam animæ, ſed paſſis perſecutionem in corpore quantum ad gloriam corporis.

Ad

Ad tertium dicendum, quod etiam præmia secundum additionem se habent adinvicem. nam plus est possidere terram regni cœlorum, quam simpliciter habere. multa enim habemus, quæ non firmiter, & pacifice possidemus. Plus est etiam consolari in regno, quam habere, & possidere. multa enim cum dolore possidemus. Plus est etiam saturari, quam simpliciter consolari. nam saturitas abundantiam consolationis importat. Misericordia vero excedit saturitatem, ut plus scilicet homo accipiat, quam meruerit, vel desiderare potuerit. Adhuc autem majus est Deum videre; sicut major est, qui in curia regis non solum prandet, sed etiam faciem regis videt; summam autem dignitatem in domo regia filius regis habet.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a scripturis insinuatum, quod præmia beatitudinum convenienter enumerantur. Ut Sap. 11. *Omnia in pondere*, &c. Prov. 8. *Recti sunt*, &c. Vide *ar. 3. appen.* & loca ibi citata; applicando omnia ad præsens propositum. Communia enim illa sunt, ibique pro communibus posita, ut scilicet his, omnibusque similibus quæstionibus de scripturæ dictis satisfacere possint; si, ut opus fuerit, ad occurrentes materias a Lectoribus applicentur. Quod quidem facile est. *Secundo* vides, &c.

QUÆSTIO LXX.

De fructibus Spiritus Sancti, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de Fructibus.
Et circa hoc quæruntur quatuor.
Primo. Utrum fructus Spiritus Sancti sint actus.
Secundo. Utrum differant a beatitudinibus.
Tertio. De eorum numero.
Quarto. De oppositione eorum ad opera carnis.

AR-

ARTICULUS I. 368

Utrum fructus Spiritus Sancti, quos Apostolus nominat ad Galatas 5. sint actus.

Gal. 5. lect. 5. co. 1. & 2.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod fructus Spiritus Sancti, quos Apostolus nominat ad Gal. 5. non sint actus. Id enim, cujus est alius fructus, non debet dici fructus: sic enim in infinitum iretur. Sed actuum nostrorum est aliquis fructus. dicitur enim Sap. 4. *Bo rum laborum gloriosus est fructus*. & Jo. 4. *Qui metit, mercedem accipit, & fructum congregat in vitam æternam*. Ergo ipsi actus nostri non dicuntur fructus.

2. Præterea. Sicut Augustinus dicit in decimo de Trinit. (*cap. 10. paulo a princ. tom. 3.*) *Fruimur cognitis, in quibus voluntas ipsa delectata conquiescit*; Sed voluntas nostra non debet conquiescere in actibus nostris propter se. Ergo actus nostri fructus dici non debent.

3. Præterea. Inter fructus Spiritus Sancti enumerantur ab Apostolo aliquæ virtutes, scil. charitas, mansuetudo, fides, & castitas: Virtutes autem non sunt actus, sed habitus, ut supra dictum est: (*qu. 55. a. 1.*) Ergo fructus non sunt actus.

Sed Contra est, quod dicitur Matth. 12. *Ex fructibus arbor cognoscitur*, idest *ex operibus suis homo*, ut ibi exponitur a Sanctis. Ergo ipsi actus humani dicuntur fructus.

Respondeo dicendum, quod nomen *fructus* a corporalibus ad spiritualia est translatum. Dicitur autem in corporalibus *fructus id, quod ex planta producitur, cum ad perfectionem pervenerit, & quandam in se suavitatem habet*.

Qui quidem fructus ad *duo* comparari potest, sc. ad *arborem* producentem ipsum, & ad *hominem*, qui fructum ex arbore adipiscitur. Secundum hoc igitur nomen *fructus* in rebus spiritualibus *dupliciter* accipere possumus. *Uno modo*, ut dicatur fructus hominis quasi arboris id, quod ab eo producitur. *Alio modo*, ut dicatur fructus hominis id, quod homo adipiscitur. Non autem omne id, quod adipiscitur homo, habet rationem fructus, sed id quod est ultimum delectationem habens. Habet enim homo agrum, & arborem, quæ *fructus* non dicuntur, sed solum id, quod est ultimum, quod scilicet ex

agro,

agro, & arbore homo intendit habere: Et secundum hoc *fructus hominis dicitur ultimus hominis finis, quo debet frui*.

Si autem dicatur fructus hominis id, quod ex homine producitur, sic *ipsi actus humani fructus dicuntur*. Operatio enim est actus secundus operantis, & delectationem habet, si sit conveniens operanti. Si igitur operatio hominis procedat ab homine secundum facultatem suæ rationis, sic dicitur esse fructus rationis: Si vero procedat ab homine secundum altiorem virtutem, quæ est virtus Spiritus Sancti, sic dicitur esse operatio hominis fructus Spiritus Sancti, quasi cujusdam divini seminis. Dicitur enim 1. Jo. 3. *Omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit; quoniam semen ipsius in eo manet*.

Ad primum ergo dicendum, quod cum fructus habeat quodammodo rationem ultimi, & finis, nihil prohibet alicujus fructus esse alium fructum; sicut finis ad finem ordinatur. Opera igitur nostra, inquantum sunt effectus quidam Spiritus Sancti in nobis operantis, habent rationem fructus: sed inquantum ordinantur ad finem vitæ æternæ, sic magis habent rationem florum. Unde dicitur Eccl. 24. *Flores mei fructus honoris, & honestatis*.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur voluntas in aliquo propter se delectari, potest intelligi *dupliciter*. *Uno modo*, secundum quod ly *propter* dicit causam finalem: Et sic propter se non delectatur aliquis nisi in ultimo fine. *Alio modo*, secundum quod designat causam formalem: Et sic propter se aliquis potest delectari in omni eo, quod delectabile est secundum suam formam: Sicut patet, quod infirmus delectatur in sanitate propter se, sicut in fine; in medicina autem suavi, non sicut in fine, sed sicut in habente saporem delectabilem; in medicina autem austera nullo modo propter se, sed solum propter aliud. Sic igitur dicendum est, quod in Deo delectari debet homo propter se, sicut propter ultimum finem: in actibus autem virtuosis non sicut propter finem, sed propter honestatem, quam continet delectabile in virtuosis. Unde Ambrosius dicit, (*lib. de Paradiso ex cap.* 13. *& lib. de Isaac, & An. cap.* 5. *ver. fin.*) quod *opera virtutum dicuntur fructus; quia suos possessores sancta, & syncera delectatione reficiunt*.

Ad tertium dicendum, quod nomina virtutum sumuntur quandoque pro actibus earum: sicut Augustinus dicit, (*tract.* 40. *in Joan. post med. tom.* 9. *& lib.* 3. *de doctr. Christ. cap.* 10. *a med. to.* 3.)
quod

quod *fides est credere quod non vides : & charitas est motus animi ad diligendum Deum , & proximum* . Et hoc modo sumuntur nomina virtutum in enumeratione fructuum.

A P P E N D I X.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito fuisse insinuatum a scripturis , quod humani actus possunt dici fructus Spiritus Sancti. Ut *Mat.* 12. secundum quod *in arg. contr.* Ubi nota , quod per ly *ex fructu* , intelligit ad literam actum proprium hominis procedentem ex virtute Spiritus Sancti . Loquitur enim Dominus ibi de operibus suis humanis contra Pharisæos , quæ opera ipsi videntes esse secundum se bona, depravare contendebant attribuendo malę intentioni : seu malæ voluntati ejus. Unde ipsorum temeritatem in judicando arguere volens Dominus, dixit ly *ex fructu cognoscitur arbor* . Ac si dixerit . Si fructus, idest actiones meas vos judicatis esse secundum se bonas , nec enim aliter , tamquam a manifesta veritate coacti ; potestis facere , debetis, & meam voluntatem istas operantem judicare esse bonam . Alioquin in judicio vestro contra naturam ambulatis: quoniam , secundum ordinem naturæ , *ex fructu cognoscitur arbor* . Aut ergo , secundum hunc naturæ ordinem procedendo , ut in contextu habetur , facite arborem malam , & fructus ejus malos ; aut facite arborem bonam , & fructus ejus bonos . Hoc enim , aut ex malitia fructuum inferte , malam esse etiam arborem : aut ex bonitate fructuum inferte, bonam quoque esse arborem. *Primum* horum , scilicet arborem malam , & fructus ejus malos , non potestis facere de me ; qui fructus, idest actus meos convincimini manifeste dicere esse in se bonos; ergo, velitis, nolitis, restat , ut oporteat , vos de me facere *secundum* , scilicet arborem bonam , & fructus ejus bonos , idest , ut oporteat vos ex actibus meis manifeste de genere suo bonis judicare voluntatem meam esse bonam . Item insinuatur illud in principio dictum per Matth. 7. *A fructibus eorum cognoscetis eos* . Hoc est : Ab actibus , qui sunt proprie eorum , ad differentiam actuum per eos quidem factorum , sed non proprie eorum ; ut est fugare dæmones ex corporibus obsessis, miracula facere , de quibus in contextu subdit ly. *Multi mihi dicent in die illa* , &c. Qui autem sint fructus eorum proprii , ex quibus , inquit,

cogno-

cognoſcetis eos : declarat Beatus Auguſtinus de ſermone Domini, poſt nonnulla objecta concludens. *Qui ſunt ergo fructus, quibus cognoſcamus arborem malam, dicit Apoſtolus; Manifeſta ſunt opera carnis, fornicatio, immunditia*, &c. *Qui vero ſint fructus, quibus cognoſcamus arborem bonam, oſtendit dicens; Fructus autem ſpiritus ſunt, charitas, gaudium, pax*, &c. Ex præmiſſis igitur ſcripturis, maxime Auguſt. gloſſa conjuncta, abundanter patet intentum. *Secundo* vides; quomodo ex iis bene penſatis, & applicatis doctrina præſens, &c.

ARTICULUS II. 369

Utrum fructus a beatitudinibus differant.

Gal. 5. lect. 9. cor. 3.

AD Secundum ſic proceditur. Videtur, quod fructus a beatitudinibus non differant. Beatitudines enim attribuuntur donis, ut ſupra dictum eſt: (*q. 69. a.* 3.) Sed dona perficiunt hominem, ſecundum quod movetur a Spiritu Sancto. Ergo beatitudines ipſæ ſunt fructus Spiritus Sancti.

2. Præterea. Sicut ſe habet fructus vitæ æternæ ad beatitudinem futuram, quæ eſt *rei*, ita ſe habent fructus præſentis vitæ ad beatitudinem præſentis vitæ, quæ eſt *ſpei*. Sed fructus vitæ æternæ eſt ipſa beatitudo futura. Ergo fructus vitæ præſentis ſunt ipſæ beatitudines.

3. Præterea. De ratione fructus eſt, quod ſit quiddam ultimum, & delectabile: ſed hoc pertinet ad rationem beatitudinis, ut ſupra dictum eſt. (*q. 3. art. 1. & qu. 11. art. 3.*) Ergo eadem ratio eſt fructus, & beatitudinis. Ergo non debent abinvicem diſtingui.

Sed Contra. Quorum ſpecies ſunt diverſæ, ipſa quoque ſunt diverſa: Sed in diverſas partes dividuntur & fructus, & beatitudines: ut patet per enumerationem utrorumque. Ergo fructus differunt a beatitudinibus.

Reſpondeo dicendum, quod plus requiritur ad rationem beatitudinis, quam ad rationem fructus. Nam ad rationem fructus ſufficit, quod ſit aliquid habens rationem ultimi, & delectabilis: Sed ad rationem beatitudinis ulterius requiritur, quod ſit aliquid perfectum, & excellens. Unde *omnes beatitudines poſſunt dici fructus, ſed non convertitur*. Sunt enim fructus quæcunque virtuoſa opera, in

quibus homo delectatur: Sed beatitudines dicuntur solum perfecta opera, quæ etiam ratione suę perfectionis magis attribuuntur donis, quam virtutibus, ut supra dictum est. (*qu. 69. ar. 1. & 3.*)

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa probat, quod beatitudines sint fructus, non autem quod omnes fructus beatitudines sint.

Ad secundum dicendum, quod fructus vitæ æternæ est simpliciter ultimus, & perfectus. & ideo in nullo distinguitur a beatitudine æterna futura. Fructus autem præsentis vitæ non sunt simpliciter ultimi, & perfecti. & ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

Ad tertium dicendum, quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis, quam de ratione fructus, ut dictum est. (*in corp. ar.*)

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a scripturis, quod fructus a beatitudinibus differunt. Ut per hoc, quod diversimode assignantur utraque. Nam *Matth.* 5. pro beatitudinibus assignata diversa sunt ab illis, quæ *Galat.* 5. pro fructibus enumerantur; ut patet utrumque illorum locorum legenti. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS III. 370

Utrum fructus convenienter enumerentur ab Apostolo.

3. d. 34. q. 1. a. 5. cor. & vir. q. 2. a. 1. ad 12. & Gal. 5. lect. 6.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod Apostolus inconvenienter enumeret ad Galat. 5. *duodecim* fructus. Alibi enim dicit esse tantum unum fructum præsentis vitæ, secundum illud Roman. 6. *Habetis fructum vestrum in sanctificatione*. Et Isajæ 27. dicitur: *Hic est omnis fructus, ut auferatur peccatum*. Non ergo ponendi sunt *duodecim* fructus.

2. Præterea. Fructus est, qui ex spirituali semine exoritur, ut dictum est: (*ar. 1. hu. qu.*) Sed Dominus Matth. 13. ponit *triplicem* terræ bonæ fructum ex spirituali semine provenientem, scil. *centesi-*

tesimum, *sexagesimum*, & *trigesimum*. Ergo non sunt ponendi *duodecim* fructus.

3. Præterea. Fructus habet in sui ratione, quod sit ultimum, & delectabile: Sed ratio ista non invenitur in omnibus fructibus ab Apostolo enumeratis. Patientia enim, & longanimitas videntur in rebus contristantibus esse: fides autem non habet rationem ultimi, sed magis rationem primi fundamenti. Superflue igitur hujusmodi fructus enumerantur.

Sed Contra. Videtur, quod insufficienter, & diminute enumerentur. Dictum est enim, (*ar. præc.*) quod omnes beatitudines fructus dici possunt: Sed non omnes hic enumerantur: nihil enim hic ponitur ad actum sapientiæ pertinens, & multarum aliarum virtutum. Ergo videtur, quod insufficienter enumerentur fructus.

Respondeo dicendum, quod *numerus duodecim fructuum ab Apostolo enumeratorum conveniens est*; & possunt significari per duodecim fructus, de quibus dicitur Apoc. ult. *Ex utraque parte fluminis lignum vitæ, afferens fructus duodecim*.

Quia vero fructus dicitur, quod ex aliquo principio procedit, sicut ex semine, vel radice, attendenda est distinctio horum fructuum secundum diversum processum Spiritus Sancti in nobis. Qui quidem processus attenditur secundum hoc, ut in *primo* mens hominis in seipsa ordinetur; *secundo* vero ordinetur ad ea, quæ sunt juxta; *tertio* vero ad ea, quæ sunt infra. Tunc autem bene mens hominis disponitur in seipsa, quando mens hominis bene se habet in bonis, & in malis. *Prima* autem dispositio mentis humanæ ad bonum est per amorem, qui est prima affectio, & omnium affectionum radix, ut supra dictum est. (*q.* 25. *a.* 1. & 2.) Et ideo inter fructus spiritus *primo* ponitur *charitas*, in qua specialiter Spiritus Sanctus datur, sicut in propria similitudine, cum & ipse sit amor. Unde dicitur Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum; qui datus est nobis*. Ad amorem autem charitatis ex necessitate sequitur *gaudium*. omnis enim amans gaudet ex conjunctione amati. Charitas autem semper habet præsentem Deum, quem amat, secundum illud primæ Joan. 4. *Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo*. Unde sequela charitatis est *gaudium*. Perfectio autem gaudii est *pax* quantum ad *duo*. *Primo* quidem quantum ad quietem ab exterioribus conturbantibus. non enim potest perfecte

gaudere de bono amato, qui in ejus fruitione ab aliis perturbatur: Et iterum qui perfecte cor habet in uno pacatum, a nullo alio molestari potest; cum alia quasi nihil reputet. Unde dicitur in Psalm. 118. *Pax multa diligentibus legem tuam, & non est illis scandalum*; quia scilicet ab exterioribus non perturbantur, quin Deo fruantur. *Secundo* quantum ad sedationem desiderii fluctuantis. non enim perfecte gaudet de aliquo, cui non sufficit id, de quo gaudet. Hæc autem *duo* importat *pax*: sc. ut neque ab exterioribus perturbemur, & ut desideria nostra conquiescant in uno. Unde post charitatem, & gaudium *tertio* ponitur *pax*. In malis autem bene se habet mens quantum ad *duo*. *Primo* quidem, ut non perturbetur mens per imminentiam malorum; quod pertinet ad *patientiam*. *Secundo*, ut non perturbetur in dilatione bonorum: quod pertinet ad *longanimitatem*. nam carere bono habet rationem mali, ut dicitur in 5. Ethic. (*cap. 3. in fi. to. 5.*)

Ad id autem, quod est juxta hominem, sc. proximum, bene disponitur mens hominis: *Primo* quidem quantum ad voluntatem bene faciendi: & ad hoc pertinet *bonitas*: *Secundo* quantum ad beneficentiæ executionem: & ad hoc pertinet *benignitas*. dicuntur enim benigni, quos bonus ignis amoris fervere facit ad benefaciendum proximis: *Tertio* quantum ad hoc, quod æquanimiter tolerentur mala ab eis illata: & ad hoc pertinet *mansuetudo*, quæ cohibet iras: *Quarto* quantum ad hoc, quod non solum per iram proximis non noceamus, sed etiam neque per fraudem, vel per dolum: & ad hoc pertinet *fides*, si pro fidelitate sumatur: sed si sumatur pro fide, qua creditur in Deum, sic per hanc ordinatur homo ad id, quod est supra se; ut scilicet homo intellectum suum Deo subjiciat, & per consequens omnia, quæ ipsius sunt.

Sed ad id, quod infra est, bene disponitur homo: *Primo* quidem quantum ad exteriores actiones, per *modestiam*, quæ in omnibus dictis, & factis modum observat: quantum ad interiores concupiscentias, per *continentiam*, & *castitatem*: sive hæc *duo* distinguantur per hoc, quod *castitas* refrenat hominem ab illicitis, *continentia* vero a licitis: sive per hoc, quod *continens* patitur concupiscentias, sed non deducitur, *castus* autem neque patitur, neque deducitur.

1. Ad primum ergo dicendum, quod sanctificatio fit per omnes virtutes, per quas etiam peccata tollun-

luntur. Unde fructus ibi singulariter nominatur propter unitatem generis, quod in multas species dividitur, secundum quas dicuntur multi fructus.

Ad secundum dicendum, quod fructus *centesimus*, *sexagesimus*, & *trigesimus* non diversificantur secundum diversas species virtuosorum actuum, sed secundum diversos perfectionis gradus etiam unius virtutis: Sicut *continentia conjugalis* dicitur significari per fructum *trigesimum*; *continentia vidualis* per *sexagesimum*: *virginalis* autem per *centesimum*. Et aliis etiam modis sancti distinguunt *tres* evangelicos fructus secundum *tres* gradus virtutis: & ponuntur *tres* gradus, quia cujuslibet rei perfectio attenditur secundum *principium*, *medium*, & *finem*.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum quod est in tristitiis non perturbari, rationem delectabilis habet: & fides, etiamsi accipiatur prout est fundamentum, habet quandam rationem ultimi, & delectabilis, secundum quod continet certitudinem. Unde Glos. (*interl. sup. loc. Apost.*) exponit, *Fides*, idest *de invisibilibus certitudo*.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit super epistol. ad Gal. (*cap.* 5. *sup. illud*, *Fructus autem spiritus*, *to.* 4.) *Apostolus non hoc ita suscepit, ut doceret, quot sunt vel opera carnis, vel fructus spiritus; sed ut ostenderet, in quo genere illa vitanda, illa vero sectanda sint*. Unde potuissent vel plures, vel etiam pauciores fructus enumerari. Et tamen omnes donorum, & virtutum actus possunt secundum quandam convenientiam ad hæc reduci, secundum quod omnes virtutes, & dona necesse est quod ordinent mentem aliquo prædictorum modorum. Unde & actus sapientiæ, & quorumcunque donorum ordinantium ad bonum reducuntur ad charitatem, gaudium, & pacem. Ideo tamen potius hæc, quam alia enumeravit, quia hic enumerata magis important vel fruitionem bonorum, vel sedationem malorum: quod videtur ad rationem fructus pertinere.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a scripturis insinuatum; quod Apostolus duodecim fructus enumeravit convenienter, & sufficienter; considerata tamen ejus intentione, ut in respon. ad *quartum*. Quod quidem convenienter; ut sap. 11. *Omnia in pondere*, *numero*, &c. Item Prover. 8. *recti sunt*, &c. Vide

q. 68. *a.* 4. *app.* Item de totali convenientia scripturarum 2. 2. *q.* 122. *art.* 2. *appen.* & ibid. *q.* 140. *art.* 1. *append.* Quod vero sufficienter, ut Sap. 11. *Omnia in*, &c. Vide *q.* 88. *art.* 4. *appen.* Item de sufficientia scripturarum 2. 2. *q.* 179. *a.* 2. *appen.* Illa enim in omnibus præmissis vita, utpote ad hæc, aliaque hujusmodi communia quædam, ad præsentem locum pro quanto opus fuerit, specialiter applicabis; & tunc satis factum esse a scripturis intento hujus articuli videbis. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS IV. 371

Utrum fructus Spiritus Sancti contrarientur operibus carnis.

Gal. 5. *lect.* 6. *fi.*

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod fructus spiritus non contrarientur operibus carnis, quæ Apostolus enumerat. (*Gal.* 5.) Contraria enim sunt in eodem genere: Sed opera carnis non dicuntur fructus. Ergo fructus Spiritus eis non contrariantur.

2. Præterea. Unum uni est contrarium: Sed plura enumerat Apostolus opera carnis, quam fructus spiritus. Ergo fructus spiritus, & opera carnis non contrariantur.

3. Præterea. Inter fructus spiritus primo ponuntur *charitas*, *gaudium*, & *pax*; quibus non correspondent ea quę, primo enumerantur inter opera carnis: quæ sunt *fornicatio*, *immunditia*, & *impudicitia*. Ergo fructus Spiritus non contrariantur operibus carnis.

Sed Contra est, quod Apost. dicit ibidem, quod *caro concupiscit adversus spiritum*, *& spiritus adversus carnem*.

Respondeo dicendum, quod opera carnis, & fructus spiritus possunt accipi *dupliciter*. *Uno modo* secundum communem rationem: Et *hoc modo in communi fructus Spiritus Sancti contrariantur operibus carnis*. Spiritus enim sanctus movet humanam mentem ad id, quod est secundum rationem, vel potius ad id, quod est supra rationem: Appetitus autem carnis, qui est appetitus sensitivus, trahit ad bona sensibilia, quæ sunt infra hominem. Unde sicut motus

motus sursum, & motus deorsum contrariantur in naturalibus; ita in operibus humanis contrariantur opera carnis fructibus spiritus.

Alio modo possunt considerari secundum proprias rationes singulorum fructuum enumeratorum, & operum carnis: Et *sic non oportet, quod singula singulis contraponantur:* quia, sicut dictum est, (*art. prec. ad* 4.) Apostolus non intendit enumerare omnia opera spiritualia, nec omnia opera carnalia.

Sed tamen *secundum quandam adaptationem* Aug. super epistolam ad Galat. (*cap.* 5. *sup. illud, Fructus autem spiritus, tom.* 4.) *contraponit singulis operibus carnis singulos fructus:* Sicut *fornicationi*, quæ est amor explendæ libidinis a legitimo connubio solutus, opponitur *Charitas*, per quam anima conjungitur Deo, in qua etiam est vera castitas: *Immunditia* autem sunt omnes perturbationes de illa fornicatione conceptæ, quibus *gaudium tranquillitatis* opponitur: *Idolorum* autem *servitus*, per quam bellum est gestum adversus evangelium Dei, opponitur *paci:* Contra *veneficia* autem, *inimicitias, & contentiones, animositates, æmulationes, & dissensiones* opponuntur *longanimitas* ad sustinendum mala hominum, inter quos vivimus, & ad curandum *benignitas*, & ad ignoscendum *bonitas*: *Hæresibus* autem opponitur *fides*: *invidiæ mansuetudo*: *ebrietatibus*, & *comessationibus continentia*.

Ad primum ergo dicendum, quod id, quod procedit ab arbore contra naturam arboris, non dicitur esse fructus ejus, sed magis corruptio quædam. Et quia virtutum opera sunt connaturalia rationi, opera vero vitiorum sunt contra rationem, ideo opera virtutum fructus dicuntur, non autem opera vitiorum.

Ad secundum dicendum, quod *bonum contingit uno modo, malum vero omnifariam*, ut Dionys. dicit 4. cap. de div. nom. (*part.* 4. *lect.* 22.) Unde & uni virtuti plura vitia opponuntur. Et propter hoc non est mirum, si plura ponuntur opera carnis, quam fructus Spiritus.

Ad tertium patet solutio ex dictis. (*in corp.*)

APPENDIX.

EX art. habes *primo:* quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito a scripturis esse insinuatum, quod fructus contrariantur operibus carnis. Ut Galat. 5. *caro*, &c. ut *in argument. cont.* Ubi per ly *caro* intelligit appetitum sensiti-

vum non in se tantum, quomodo. *Nemo unquam carnem suam odio habuit, sed fovet, & nutrit eam.* Ephes. 5. sed appetitum sensitivum, quatenus ad bona sensibilia contra rationem trahit: quomodo. *Qui amat animam suam in hoc mundo, perdet eam, & qui odit animam suam, in vitam æternam custodit eam*, Joann. 12. Item insinuatur a fortiori per dictum Galat. 4. *Quomodo is, qui secundum carnem natus fuerat, persequebatur eum, qui secundum spiritum: ita & nunc.* Ad quod exponendum dicit B. Augustin. serm. 78. de tempore: *Sicut duo parvuli in utero Rebeccæ collidebantur: sic in utero Ecclesiæ duo sibi populi jugiter adversantur.* Ratio enim continuæ persecutionis est caro, & spiritus; quia scilicet unus secundum carnem; alius secundum spiritum, idest unus contra rationem appetitum sensitivum sequendo, alius secundum rationem Spiritus sancti motionem sequendo vivit: & per hoc multo magis caro, & spiritus sibi invicem contrariantur: quoniam *propter quod unumquodque, & illud magis*, ut dicit Philos. 1. poster. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, &c.

QUÆSTIO LXXI.

De vitiis, & peccatis secundum se, in sex articulos divisa.

Consequenter considerandum est de vitiis, & peccatis.

Circa quæ *sex* consideranda occurrunt. *Primo* quidem de ipsis vitiis, & peccatis secundum se. *Secundo* de distinctione eorum. *Tertio* de comparatione eorum adinvicem. *Quarto* de subjecto peccati. *Quinto* de causa ejus. *Sexto* de effectu ipsius.

Circa primum quæruntur sex.

Primo. Utrum vitium contrarietur virtuti.

Secundo. Utrum vitium sit contra naturam.

Tertio. Quid sit pejus, utrum vitium, vel actus vitiosus.

Quarto. Utrum actus vitiosus possit esse simul cum virtute.

Quinto. Utrum in omni peccato sit aliquis actus.

Sexto. De definitione peccati, quam Augustinus ponit lib. 22. contra Faustum: *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.*

AR-

ARTICULUS I. 372

Utrum vitium contrarietur virtuti.

Sup. q. 66. ar. 1. ad 2. & ver. qu. 14. art. 6. ad 2. & ver. q. 1. ar. 1. ad 1. & 5. q. 1. a. 13. cor.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod vitium non contrarietur virtuti. Uni enim unum est contrarium, ut probatur in 10. Metaphys. (*tex. 17. tom. 3.*) Sed virtuti contrariantur peccatum, & malitia. Non ergo contrariatur ei vitium; quia vitium dicitur, etiamsi sit indebita dispositio membrorum corporalium, vel quarumcunque rerum.

2. Præterea. Virtus nominat quandam perfectionem potentiæ: Sed vitium nihil nominat ad potentiam pertinens. Ergo vitium non contrariatur virtuti.

3. Præterea. Tullius dicit in 4. de Tuscul. quæstionibus, (*parum ante med.*) quod *virtus est quædam sanitas animæ*: Sanitati autem opponitur ægritudo, vel morbus magis, quam vitium. Ergo virtuti non contrariatur vitium.

Sed Contra est, quod dicit Augustinus in libro de perfectione justitiæ, (*cap. 2. cir. fi. tom. 7.*) quod *vitium est qualitas, secundum quam malus est animus*: Virtus autem est qualitas quæ *facit bonum habentem*, ut ex supra dictis patet. (*quæst. 55. ar. 3. & 4.*) Ergo vitium contrariatur virtuti.

Respondeo dicendum, quod circa virtutem *duo* possumus considerare; scilicet ipsam *essentiam* virtutis, & *id*, ad quod est virtus. In essentia quidem virtutis aliquid considerari potest *directe*, & aliquid ex *consequenti*. *Directe* quidem virtus importat dispositionem quandam alicujus convenienter se habentis secundum modum suæ naturæ. Unde Philos. dicit in 7. Physic. (*tex. 17. tom. 2.*) quod *virtus est dispositio perfecti ad optimum: Dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam*. *Ex consequenti* autem sequitur, quod virtus sit bonitas quædam. In hoc enim consistit uniuscujusque rei bonitas, quod convenienter se habet secundum modum suæ naturæ. Id autem, ad quod virtus ordinatur, est actus bonus, ut ex supradictis patet. (*quæst. 55. ar. 3. & quæst. 56. ar. 3.*)

Secundum hoc igitur tria *inveniuntur opponi virtuti: Quorum unum est* peccatum, *quod opponitur sibi*

ex parte ejus, ad quod virtus ordinatur. nam peccatum proprie nominat actum inordinatum: sicut actus virtutis est actus ordinatus, & debitus: *Secundum autem quod ad rationem virtutis consequitur, quod sit bonitas quædam, opponitur virtuti* malitia: *Sed secundum id, quod directe est de ratione virtutis, opponitur virtuti* vitium. Vitium enim uniuscujusque rei esse videtur, quod non sit disposita, secundum quod convenit suæ naturæ. Unde Augustinus dicit in tertio de libero arbitrio, (*c. 14. in fin. to. 1.*) *Quod perfectioni naturæ deesse perspexeris, id voca vitium*.

Ad primum ergo dicendum, quod illa *tria* non contrariantur virtuti secundum idem: sed *peccatum* quidem contrariatur, secundum quod virtus est operativa boni: *malitia* autem, secundum quod est bonitas quædam: *vitium* autem proprie, seundum quod est virtus.

Ad secundum dicendum, quod virtus non solum importat perfectionem potentiæ, quæ est principium agendi; sed etiam importat debitam dispositionem ejus cujus est virtus. Et hoc ideo, quia unumquodque operatur, secundum quod actu est. Requiritur ergo, quod aliquid sit in se bene dispositum, quod debet esse boni operativum. Et secundum hoc virtuti vitium opponitur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Tull. dicit in 4. de Tuscul. quæstion. (*parum ante med.*) *morbi, & ægrotationes partes sunt vitiositatis*. In corporibus enim morbum appellat *totius corporis corruptionem*; puta febrem vel aliquid hujusmodi; ægrotationem vero *morbum cum imbecillitate*; vitium autem *cum partes corporis inter se dissident*. Et quamvis in corpore quandoque sit morbus sine ægrotatione; puta cum aliquis est interius male dispositus, non tamen exterius præpeditur a solitis operationibus: in animo tamen, ut ipse dicit, *hæc duo non possunt nisi cogitatione secerni*. Necesse est enim, quod quandocunque aliquis interius est male dispositus habens inordinatum affectum, ex hoc imbecillis reddatur ad debitas operationes exercendas: quia *unaquæque arbor ex suo fructu cognoscitur*, idest homo ex opere, ut dicitur Matth. 12. Sed vitium animi, ut Tullius ibidem dicit, *est habitus, aut affectio animi in tota vita inconstans, & a seipsa dissentiens*: quod quidem invenitur etiam absque morbo, vel ægrotatione; utpote cum aliquis ex infirmitate, vel ex passione peccat. Unde in plus se habet *vitium*, quam *ægrotatio*, vel *morbus*: sicut

eut etiam *virtus* in plus se habet, quam *sanitas*: nam sanitas etiam quædam virtus, ponitur in 7. Physic. (*tex.* 17. *to.* 2.) & ideo virtuti convenientius opponitur vitium, quam ægrotatio, vel morbus.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim *Libertinorum*, & *Quintinistarum* dicentium, quod vitium est virtus, & quod virtus est vitium. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari ab Isa. 5. *Veh, qui dicitis malum bonum, & bonum malum: qui ponitis lucem tenebras, & tenebras lucem*. Item ab Ecclesia in collecta. *Pietate tua quæsumus*. Ibi enim Dominum orans dicit: *A vitiis omnibus purga, virtutibus illustra*. Item a D. Augustino cum Philosopho ut *in arg. cont.* & *q.* 55. *a.* 3. *arg. cont.* & *a.* 4. Item a Veritatibus aureis super totam legem veterem, *Gen.* 4. *concl.* 16. *Levit.* 19. *conclusio.* 5. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim, &c.

ARTICULUS II. 373

Utrum vitium sit contra naturam.

2. 2. *qu.* 154. *ar.* 12. *&* 4. *di.* 41. *a.* 3. *q.* 1. *ad* 1. *& mal. qu.* 14. *a.* 2. *ad* 8. *& q.* 15. *a.* 1. *ad* 7. *& Rom.* 6. *le.* 8. *& Gal.* 5. *lect.* 6. *& cor.* 3.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod vitium non sit contra naturam. Vitium enim contrariatur virtuti ut dictum est: (*a. præc.*) Sed virtutes non sunt in nobis a natura, sed causantur in nobis per infusionem, aut ab assuetudine, ut dictum est. (*q.* 63. *a.* 2. *&* 3.) Ergo vitia non sunt contra naturam.

2. Præterea. Ea quæ sunt contra naturam, non possunt assuefieri; sicut lapis nunquam assuescit ferri sursum ut dicitur in 2. Ethic. (*cap.* 1. *in princ. tom.* 5.) Sed aliqui assuefiunt ad vitia. Ergo vitia non sunt contra naturam.

3. Præterea. Nihil quod est contra naturam, invenitur in habentibus illam naturam ut in pluribus: Sed vitia inveniuntur in hominibus ut in pluribus;

quia sicut dicitur Matth. 7. *lata est via, quæ ducit ad perditionem, & multi vadunt per eam.* Ergo vitium non est contra naturam.

4. Præterea. Peccatum comparatur ad vitium, sicut actus ad habitum, ut ex supra dictis patet: (*art. præc.*) Sed peccatum definitur esse *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*, ut patet per August. 22. contra Faust. (*ca.* 27. *in princ. to.* 6.) lex autem Dei est supra naturam: Magis ergo dicendum est, quod vitium sit contra legem, quam quod sit contra naturam.

Sed Contra est, quod August. dicit in 3. de lib. arb. (*cap.* 13. *circ. fi. to.* 1.) *Omne vitium eo ipso quod vitium est, contra naturam est.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*articulo præced.*) vitium virtuti contrariatur. Virtus autem uniuscujusque rei consistit in hoc, quod sit bene disposita secundum convenientiam suæ naturæ, ut supra dictum est. (*ibid.*) Unde *oportet, quod in qualibet re vitium dicatur ex hoc, quod est disposita contra id, quod convenit suæ naturæ.* unde & de hoc unaquæque res vituperatur. a vitio autem nomen vituperationis detractum creditur, ut Augustinus dicit in 3. de libero arbitrio. (*cap.* 14. *ad fi. to.* 1.)

Sed considerandum est, quod natura uniuscujusque rei potissime est forma, secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id, quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis, inquantum est homo: quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis, inquantum est homo. *Bonum autem hominis est secundum rationem esse, & malum hominis est præter rationem esse*, ut Dionys. dicit 4. cap. de divin. nom. (*par.* 4. *lect.* 22.) Unde virtus humana, quæ hominem facit bonum, & opus ipsius bonum reddit, intantum est secundum naturam hominis, inquantum convenit rationi: *Vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis.*

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes etsi non causentur a natura secundum suum esse perfectum, tamen inclinant ad id, quod est secundum naturam, idest secundum ordinem rationis. Dicit enim Tullius in Rhetor. sua, (*lib.* 2. *de invent. aliquant. ante fi.*) quod *virtus est habitus in modum naturæ rationi consentaneus*. Et hoc modo virtus dicitur esse secundum naturam: & per con-

contrarium intelligitur, quod vitium sit contra naturam.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de his, quæ sunt contra naturam, secundum quod esse contra naturam opponitur ei, quod est esse a natura; non autem secundum quod esse contra naturam opponitur ei, quod est esse secundum naturam: eo modo quo virtutes dicuntur esse secundum naturam, inquantum inclinant ad id, quod naturæ convenit.

Ad tertium dicendum, quod in homine est *duplex* natura, scilicet *rationalis*, & *sensitiva*. Et quia per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturæ sensitivæ, quam ordinem rationis. Plures enim sunt, qui assequuntur principium rei, quam qui ad consummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia, & peccata in hominibus proveniunt, quod sequuntur inclinationem naturæ sensitivæ contra ordinem rationis.

Ad quartum dicendum, quod quicquid est contra rationem artificiati, est etiam contra naturam artis, qua artificiatum producitur. Lex autem æterna comparatur ad ordinem rationis humanæ, sicut ars ad artificiatum. Unde ejusdem rationis est, quod vitium, & peccatum sit contra ordinem rationis humanæ, & quod sit contra legem æternam. Unde August. dicit in 3. de lib. arbit. (*cap.* 15. *in princ. to.* 1.) quod *a Deo habent omnes naturæ, quod naturæ sunt; & intantum sunt vitiosæ, inquantum ab ejus, qua factæ sunt, arte discedunt.*

A P P E N D I X.

Ex artic. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a scripturis, & Augustin. insinuatum, quod omne vitium est contra naturam. A D. Augustino quidem, ut *in arg. contr.* A scripturis vero per hoc, quod in peccatores, seu vitiosos narrant naturalia etiam inanimata insurrexisse, puniisseque eos: Ut Gen. 3. *Maledicta terra in opere tuo; spinas, & tribulos*, &c. Item ibid. cap. 4. *Cum operatus eam fueris, non dabit tibi fructus suos*. Per hoc enim, quod inferiora homine secundum naturam puniunt ipsum propter vitium, demonstratur: quod vitium facit hominem, ut vitiosum, esse inferiorem suis aliis inferioribus, & hoc, quia illa punientia fecerunt semper secundum naturam suam, homo autem non; quoniam, ut vitiosus,

sus, egit contra naturam; quod quidem non esset, nisi vitium factum ab homine esset contra ipsius naturam. Quasi ergo tales punitiones (quod sæpissime contingit) introducendo taliter factas: scriptura scholastice in proposito dicit: vitium est contra naturam. Pro meliori dictorum captu vide notata pulcherrima in Veritatibus aureis super totam legem veterem *Gen.* 1. *conclus.* 21. & ibi. *cap.* 3. *conclus.* 24. & ibid. *cap.* 4. *conclus.* 14. 16. & ibidem *cap.* 9. *conlus.* 2. Ex his patet quoque contra hæresim narratam *ar.* 1. *app.* quod scilicet etiam ab inanimatis condemnatur facto ipso. Dum enim puniunt vitiosos, virtuososque honorant (ut patet *Daniel.* 14. & in Veritatibus præmissis *Gen.* 1. *concl.* 21.) tunc practice loquendo dicunt; Nos per hoc damnamus hæresim dicentium, quod vitium est virtus, & virtus est vitium: & consequenter per hoc idem approbamus, quod virtus, & vitium differunt ab invicem. *Secundo* vides; quomodo ex iis, & similibus (quæ inquirere tuum est, juxta notationem pro lectoribus positam. 2. 2. *qu.* 70. *art.* 1. *app.*) bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS III. 374

Utrum vitium sit pejus, quam actus vitiosus.

Sup. ar. 2. *co. & mal. q.* 2. *ar.* 2. *ad* 9. *& ar.* 5. *ad* 8.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod vitium, idest habitus malus, sit pejus, quam peccatum, id est actus malus. Sicut enim bonum, quod est diuturnius, est melius; ita malum, quod est diuturnius, est pejus: Sed habitus vitiosus est diuturnior, quam actus vitiosi, qui statim transeunt. Ergo habitus vitiosus est pejor, quam actus vitiosus.

2. Præterea. Plura mala sunt magis fugienda, quam unum malum: Sed habitus malus virtualiter est causa multorum malorum actuum. Ergo habitus vitiosus est pejor, quam actus vitiosus.

3. Præterea. Causa est potior, quam effectus: Sed habitus perficit actum tam in bonitate, quam in malitia. Ergo habitus est potior actu, & in bonitate, & in malitia.

Sed Contra. Pro actu vitioso aliquis juste punitur; non autem pro habitu vitioso, si non procedat ad actum. ergo actus vitiosus est pejor, quam habitus vitiosus.

Re-

Respondeo dicendum, quod habitus medio modo se habet inter potentiam, & actum. Manifestum est autem, quod actus in bono, & malo præeminet potentiæ, ut dicitur in 9. Metaph. (*tex.* 19. *to.* 3.) melius est enim bene agere, quam posse bene agere, & similiter vituperabilius est male agere, quam posse male agere. Unde etiam sequitur, quod habitus in bonitate, & in malitia medium gradum obtineat inter potentiam, & actum; ut scilicet sicut habitus bonus, vel malus præeminet in bonitate, vel malitia potentiæ, ita etiam subdatur actui. Quod etiam ex hoc apparet, quod habitus non dicitur bonus, vel malus, nisi ex hoc quod inclinat ad actum bonum, vel malum: Unde propter bonitatem, vel malitiam actus dicitur habitus bonus, vel malus.

Et sic *potior est actus in bonitate, vel malitia, quam habitus*, quia *propter quod unumquodque tale, & illud magis est*.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse simpliciter altero potius, quod tamen secundum quid ab eo deficit. Simpliciter enim potius judicatur, quod præeminet quantum ad id, quod per se consideratur in utroque: secundum quid autem, quod præeminet secundum id, quod per accidens se habet ad utrumque. Ostensum est autem (*in corp.*) ex ipsa ratione actus, & habitus, quod actus est potior in bonitate, & malitia, quam habitus. Quod autem habitus sit diuturnior, quam actus, accidit ex eo, quod utrumque invenitur in tali natura, quæ non potest semper agere, & cujus actio est in motu transeunte. Unde simpliciter actus est potior tam in bonitate, quam in malitia: sed habitus est potior secundum quid.

Ad secundum dicendum, quod habitus non est simpliciter plures actus, sed secundum quid, idest virtute. Unde ex hoc non potest concludi, quod habitus sit simpliciter potior in bonitate, vel malitia, quam actus.

Ad tertium dicendum, quod habitus est causa actus in genere causæ efficientis: sed actus est causa habitus in genere causæ finalis, secundum quam consideratur ratio boni, & mali. Et ideo in bonitate, & malitia actus præeminet habitui.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis; quod

quod actus præeminet habitui in malitia, & in bonitate. Ut per hoc, quod dicitur Eccles. 31. *Qui potuit transgredi, & non est transgressus; facere mala, & non fecit.* Patet enim consideranti; quod iste vir magis laudatur de actu, scilicet de non esse transgressum, & de non fecisse mala, quam laudetur, vel vituperetur de habitu, scilicet de potuisse transgredi, & de potuisse facere mala: sive accipiatur iste habitus pro libertate arbitrii præcise, sive pro libertate ipsa cum habituali concupiscentia, seu pronitate illa descripta *Genes.* 8. & declarata a Concilio *Trident. sess. decr. de pecc. orig.* circa finem. Ecce, quod, si actus vitiosus non sequatur, vir ille de habitu ad malum prono non condemnatur: signum profecto a simili negato universaliter existens, quod actus in bonitate, & malitia præeminet habitui. Non enim aliquis de actu malo negato, præ habitu, laudaretur; nisi actus malus positus magis, quam habitus, esset vituperandus. *Secundo* vides: quomodo ex iis, bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS IV. 375

Utrum peccatum simul possit esse cum virtute.

Sup. q. 63. ar. 1. ad 2. & inf. qu. 73. art. 1. ad 2. & q. 77. a. 2. ad 3. & 2. 2. q. 24. a. 12. & mal. q. 2. a. 9. ad 13. & vir. q. 1. ar. 1. ad 5.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod actus vitiosus, sive peccatum, non possit simul esse cum virtute. Contraria enim non possunt esse simul in eodem. Sed peccatum quodammodo contrariatur virtuti, ut dictum est. (*ar. 1. hu. q.*) Ergo peccatum non potest simul esse cum virtute.

2. Præterea. Peccatum est pejus, quam vitium, idest actus malus, quam habitus malus. Sed vitium non potest simul esse in eodem cum virtute. Ergo nec peccatum.

3. Præterea. Sicut peccatum accidit in rebus voluntariis, ita & in rebus naturalibus, ut dicitur in 2. Physic. (*tex. 82. to. 2.*) Sed nunquam in rebus naturalibus accidit peccatum, nisi per aliquam corruptionem virtutis naturalis: sicut monstra accidunt corrupto aliquo principio in semine, ut dicitur in 2. Physic. (*ibid.*) Ergo etiam in rebus voluntariis non accidit peccatum, nisi corrupta aliqua virtute

ani-

animæ. Et sic peccatum, & virtus non possunt esse in eodem.

Sed Contra est, quod Philosoph. dicit in 2. Eth. (*cap.* 2. *&* 3. *in fi. to.* 5.) quod *per contraria virtus generatur, & corrumpitur*: Sed unus actus virtuosus non causat virtutem, ut supra habitum est. (*q.* 51. *ar.* 3.) Ergo neque unus actus peccati tollit virtutem. Possunt ergo simul in eodem esse.

Respondeo dicendum, quod peccatum comparatur ad virtutem, sicut actus malus ad habitum bonum. Aliter autem se habet habitus in anima, & forma in re naturali. Forma enim naturalis ex necessitate producit operationem sibi convenientem. unde non potest esse simul cum forma naturali actus formæ contrariæ: sicut non potest esse cum calore actus infrigidationis, neque simul cum levitate motus descensionis, nisi forte ex violentia exterioris moventis. Sed habitus in anima non ex necessitate producit suam operationem; sed homo utitur eo cum voluerit. unde simul habitu in homine existente, potest non uti habitu, aut agere contrarium actum. & sic potest habens virtutem procedere ad actum peccati. Actus vero peccati si comparetur ad ipsam virtutem, prout est habitus quidam, non potest ipsam corrumpere, si sit unus tantum. Sicut enim non generatur habitus per unum actum; ita nec per unum actum corrumpitur, ut supra dictum est. (*q.* 63. *ar.* 2. *ad* 2.)

Sed si comparetur actus peccati ad causam virtutum, sic possibile est, quod per unum actum peccati aliquæ virtutes corrumpantur. Quodlibet enim peccatum mortale contrariatur charitati, quæ est radix omnium virtutum infusarum, inquantum sunt virtutes. & ideo per unum actum peccati mortalis exclusa charitate, excluduntur per consequens omnes virtutes infusæ, inquantum sunt virtutes. Et hoc dico propter fidem, & spem, quarum habitus remanent informes post peccatum mortale: & sic non sunt virtutes.

Sed peccatum veniale, quod non contrariatur charitati, nec excludit ipsam, per consequens etiam non excludit alias virtutes: Virtutes vero acquisitæ non tolluntur per unum actum cujuscunque peccati.

Sic igitur *peccatum mortale non potest simul esse cum virtutibus infusis; potest tamen simul esse cum virtutibus acquisitis: Peccatum vero veniale potest simul esse cum virtutibus infusis, & cum acquisitis.*

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum non con-

contrariatur virtuti secundum se, sed secundum suum actum. Et ideo peccatum non potest simul esse cum actu virtutis; potest tamen simul esse cum habitu.

Ad secundum dicendum, quod vitium directe contrariatur virtuti, sicut & peccatum actui virtuoso. & ideo vitium excludit virtutem, sicut peccatum excludit actum virtutis.

Ad tertium dicendum, quod virtutes naturales agunt ex necessitate. & ideo, integra existente virtute, nunquam peccatum potest in actu inveniri. Sed virtutes animæ non producunt actus ex necessitate. Unde non est similis ratio.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito a scripturis insinuatum, quod unus actus vitiosus, sive unum peccatum, potest, & non potest, simul esse cum virtute. Quod possit, ut per hoc, quod Judas actum vitiosum, scilicet luxuriosum committens dixit Gen. 38. *Quid tibi vis pro arrabone dari?* & postea, ut redimeret arrabonem datum, misit hædum. Patet enim, quod Judas ibi & promittendo, & promissum reddendo, fuit verax: veritas autem talis est virtus, 2. 2. *q.* 109. *ar.* 1. Quod autem non possit: ut per dictum Dan. 13. *Si hoc egero, mors mihi est*. Hinc enim per ly *mors*, intelligitur amissio gratiæ Dei, seu charitatis, quæ est spiritualis vita animæ: & consequenter amissio omnium virtutum a charitate profluentium. *Secundo* vides; quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina, &c.

ARTICULUS V. 376

Utrum in quolibet peccato sit aliquis actus.

2. 2. *q.* 54. *ar.* 2. *ad* 2. *& q.* 79. *ar.* 3. *&* 2. *dist.* 35. *art.* 3. *& d.* 41. *q.* 2. *ar.* 1. *ad* 4. *& po. q.* 1. *ar.* 6. *ad* 9. *& q.* 21. *ar.* 1. *ad* 6. *& ma. q.* 8. *ar.* 1.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod in quolibet peccato sit aliquis actus. Sicut enim meritum comparatur ad vitutem; ita peccatum ad vitium comparatur: Sed meritum non potest esse absque aliquo actu. Ergo nec peccatum potest esse absque aliquo actu.

2.

2. Præterea. Augustinus dicit in lib. 3. de libero arbitrio, (*implic. cap.* 18. *in princ. sed expres. lib. de vera Relig. cap.* 14. *in princ. tom.* 1.) quod *omne peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum*: Sed non potest esse aliquid voluntarium, nisi per actum voluntatis. Ergo omne peccatum habet aliquem actum.

3. Præterea. Si peccatum esset absque aliquo actu, sequeretur, quod ex hoc ipso quod aliquis cessat ab actu debito, peccaret: Sed continue aliquis cessat ab actu debito, ille scilicet, qui nunquam actum debitum operatur. Ergo sequeretur, quod continue peccaret: quod est falsum. Non ergo est aliquod peccatum absque actu.

Sed Contra est, quod dicitur Jac. 4. *Scienti bonum facere, & non facienti, peccatum est illi:* Sed non facere non importat aliquem actum. Ergo peccatum potest esse absque actu.

Respondeo dicendum, quod quæstio ista principaliter movetur propter peccatum omissionis, de quo aliqui *diversimode* opinantur. *Quidam* enim dicunt, quod in omni peccato omissionis est aliquis actus vel interior, vel exterior: Interior quidem, sicut cum aliquis vult non ire ad ecclesiam, quando ire tenetur: Exterior autem, sicut cum aliquis illa hora, qua ad ecclesiam ire tenetur, vel etiam ante occupat se talibus, quibus ab eundo ad ecclesiam impeditur: Et hoc quodammodo videtur in primum redire. qui enim vult aliquid, cum quo aliud simul esse non potest, ex consequenti vult illo carere; nisi forte non perpendat, quod per hoc quod vult facere, impeditur ab eo, quod facere tenetur: in quo casu posset per negligentiam culpabilis judicari. *Alii* vero dicunt, quod in peccato omissionis non requiritur aliquis actus. ipsum enim non facere, quod quis facere tenetur, peccatum est.

Utraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet. Si enim intelligatur in peccato omissionis illud solum, quod per se pertinet ad rationem peccati, sic *quandoque omissionis peccatum est cum actu interiori;* ut cum aliquis vult non ire ad ecclesiam: *quandoque vero absque omni actu vel interiori; vel exteriori;* sicut cum aliquis hora qua tenetur ire ad ecclesiam, nihil cogitat de eundo, vel non eundo ad ecclesiam.

Si vero in peccato omissionis intelligantur etiam causæ, vel occasiones omittendi, *sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse*. Non enim est peccatum omissionis, nisi cum aliquis prætermittit, quod

quod potest facere, & non facere. Quod autem aliquis declinet ad non faciendum illud, quod potest facere, & non facere, non est nisi ex aliqua causa, vel occasione conjuncta, vel præcedente. Et si quidem causa illa non sit in potestate hominis, omissio non habet rationem peccati: sicut cum aliquis propter infirmitatem prætermittit ad ecclesiam ire: Si vero causa vel occasio omittendi subjaceat voluntati, omissio habet rationem peccati: & tunc semper oportet, quod ista causa, inquantum est voluntaria, habeat aliquem actum ad minus interiorem voluntatis: Qui quidem actus quandoque directe fertur in ipsam omissionem; puta cum aliquis vult non ire ad ecclesiam, vitans laborem: Et tunc talis actus per se pertinet ad omissionem. voluntas enim cujuscunque peccati per se pertinet ad peccatum illud, eo quod voluntarium est de ratione peccati: Quandoque autem actus voluntatis directe fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito: sive illud, in quod fertur voluntas, sit conjunctum omissioni; puta cum aliquis vult ludere, quando ad ecclesiam deberet ire: sive etiam sit præcedens; puta cum aliquis vult diu vigilare de sero, ex quo sequitur, quod non vadat hora matutinali ad ecclesiam: Et tunc actus iste interior, vel exterior per accidens se habet ad omissionem: quia omissio sequitur præter intentionem. hoc autem dicimus per accidens esse, quod est præter intentionem, ut patet in 2. Physic. (*implic. tex.* 49. 50. *& seq. to.* 2.) Unde manifestum est, quod tunc peccatum omissionis habet quidem aliquem actum conjunctum, vel præcedentem, qui tamen per accidens se habet ad peccatum omissionis.

Judicium autem de rebus dandum est secundum illud, quod est per se, & non secundum illud, quod est per accidens. Unde *verius dici potest, quod aliquod peccatum possit esse absque omni actu*: alioquin etiam ad essentiam aliorum peccatorum actualium pertinerent actus, & occasiones circumstantes.

Ad primum ergo dicendum, quod plura requiruntur ad bonum, quam ad malum; eo quod *bonum contingit ex tota integra causa, malum autem ex singularibus defectibus*, ut Dionys. dicit 4. cap. de div. nomin. (*par.* 4. *lect.* 22.) Et ideo peccatum potest contingere, sive aliquis faciat quod non debet, sive non faciendo quod debet. Sed meritum non potest esse, nisi aliquis faciat voluntarie quod debet. Et ideo meritum non potest esse sine actu; sed peccatum potest esse sine actu.

Ad

Ad secundum dicendum, quod aliquid dicitur voluntarium, non solum quia cadit super ipsum actum voluntatis, sed quia in potestate nostra est, ut fiat, vel non fiat, ut dicitur in 3. Ethic. (*c.* 5. *to.* 5.) Unde etiam ipsum non velle potest dici voluntarium, inquantum in potestate hominis est velle, & non velle.

Ad tertium dicendum, quod peccatum omissionis contrariatur precepto affirmativo, quod obligat semper, sed non ad semper. Et ideo solum pro tempore illo aliquis cessando ab actu peccat, pro quo preceptum affirmativum obligat.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a scripturis insinuatum, quod peccatum potest esse absque omni actu tum exteriori, tum interiori. Ut *Jaco.* 4. secundum quod *in argum. cont.* Ubi propter rationem nunc mox dicendam expone in proposito ly *non facienti*, idest neque etiam actu interiori, idest non volenti facere. Item Matth. 3. *Arbor, quæ non facit fructum bonum, excidetur & in ignem mittetur*. Ubi, quia universaliter loquitur de non faciente fructum bonum; cum tamen sciat, quod casus impossibilitatis faciendi exteriori actu fructum talem excusat non facientem; ideo, ut universaliter salvetur dictum illud in quocunque casu, tu de actu interiori exponendum dices ly *non facit*, idest, non vult facere. Casus namque impossibilitatis non cadit in interiori, sicut in exteriori, quod quandoque impossibile sit homini, dum hic vivit, posse velle facere bonum, sicut impossibile est quandoque posse exterius facere bonum. Unde fit, quod dictum illud non salvaretur universaliter absolute, idest, in quocunque casu; si non exponeretur de actu interiori, ubi casus de impossibilitate debilis non est. Item Proverb. 1. *Extendi manum meam, & non fuit, qui aspiceret*. Vides enim hic: quod ideo culpatur homo, quia ad extensionem manus divinæ non aspexit: & consequenter, cum non aspicere sit non actus, patet ibi, quod peccatum hoc consistit in non actu. Et, ut casus impossibilitatis modo prædicto non excuset in hoc dicto; & consequenter ne faciat universaliter pronunciatum intelligi particulariter solum: ideo tu de actu interiori exponens ly *non fuit, qui aspiceret*, idest, non fuit, qui aspicere vellet. Item Apocal. 2. *dedi illi tempus, ut pœni-*

ten-

sentiam ageret : *& non vult pœnitere* . Vide hic clarius : quod ly *non vult* pro peccato reputatur absque omni actu ; cum ipsum non velle sit purus non actus. *Secundo* vides : quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, &c.

ARTICULUS VI. 377

Utrum convenienter definiatur peccatum esse dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.

Inf. q. 76. a. 2. ad 1. & 2. d. 35. a. 2. cor. & ad 3. & mal. q. 2. a. 1. cor. & ad 2.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter definiatur peccatum, cum dicitur: *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam*. *Dictum* enim, vel *factum*, vel *concupitum* importat aliquem actum: Sed non omne peccatum importat aliquem actum, ut dictum est. (*art. præc.*) Ergo hæc definitio non includit omne peccatum.

2. Præterea. August. dicit in lib. de duabus animab. (*c. 12. in princ. vel 11. in fi. to. 6.*) *Peccatum est voluntas retinendi, vel consequendi, quod justitia vetat*: Sed voluntas sub concupiscentia comprehenditur, secundum quod concupiscentia largo modo sumitur pro omni appetitu. Ergo suffecisset dicere, *Peccatum est concupitum contra legem æternam*, nec oportuit addere, *dictum*, vel *factum*.

3. Præterea. Peccatum proprie consistere videtur in aversione a fine. nam bonum, & malum principaliter considerantur secundum finem, ut ex supra dictis patet. (*q. 1. art. 3. & qu. 18. ar. 4. & 6.*) unde & Augustinus in primo libro de libero arb. (*cap. ult. a princ. tom. 1.*) per comparationem ad finem definit peccatum, dicens, quod *peccare nihil est aliud, quam, neglectis rebus æternis, temporalia sectari*. Et in lib. 83. QQ. (*qu. 30. cir. prin. to. 4.*) dicit, quod *omnis humana perversitas est uti fruendis, & frui utendis*. Sed in præmissa definitione nulla fit mentio de aversione a debito fine. Ergo insufficienter definitur peccatum.

4. Præterea. Ex hoc dicitur aliquid esse prohibitum, quia legi contrariatur: Sed non omnia pec-

peccata sunt mala, quia prohibita; sed quædam sunt prohibita, quia mala. Non ergo in communi definitione peccati debuit poni, *quod sit contra legem Dei*.

5. Præterea. Peccatum significat malum hominis actum, ut ex dictis patet: (*art.* 1. *hujus quæst.*) Sed *malum hominis est contra rationem esse*, ut Dionysius dicit 4. cap. de divin. nomin. (*par.* 4. *lect.* 22.) Ergo potius debuit dici, quod peccatum sit contra rationem, quam quod peccatum sit contra legem æternam.

In Contrarium sufficit auctoritas Augustini. (*lib.* 22. *cont. Faust. cap.* 27. *in princ. to.* 6.)

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet (*art.* 1. *hujus quæst.*) peccatum nihil aliud est, quam actus humanus malus. Quod autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc, quod est voluntarius, sicut ex supradictis patet; (*quæst.* 1. *art.* 1.) sive sit voluntarius, quasi a voluntate elicitus, ut ipsum velle, vel eligere; sive quasi a voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis, vel operationis. Habet autem actus humanus, quod sit malus ex eo, quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio cujuscunque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam: a qua si divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanæ est *duplex*: *Una* propinqua, & homogenea, scilicet ipsa humana ratio: *Alia* vero est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei.

Et ideo Augustinus *in definitione peccati posuit duo*: *Unum*, *quod pertinet ad substantiam actus humani*, *quod est quasi materiale in peccato*, *cum dixit* Dictum, vel factum, vel concupitum: *Aliud autem*, *quod pertinet ad rationem mali*, *quod est quasi formale in peccato*, *cum dicit*, Contra legem æternam.

Ad primum ergo dicendum, quod affirmatio, & negatio reducuntur ad idem genus; sicut in divinis *genitum*, & *ingenitum* ad relationem, ut Augustinus dicit in 5. de Trinit. (*cap.* 6. & 7. *to.* 3.) Et ideo pro eodem est accipiendum *dictum*, & *non dictum*; *factum*, & *non factum*.

Ad secundum dicendum, quod prima causa peccati est in voluntate, quæ imperat omnes actus voluntarios, in quibus solis invenitur peccatum. Et ideo Augustinus quandoque per solam voluntatem definit peccatum. Sed quia etiam ipsi exteriores actus pertinent ad substantiam peccati, cum sint secundum se

mali

mali, ut dictum est, (*in corp. & q.* 20.) necesse fuit, quod in definitione peccati poneretur etiam aliquid pertinens ad exteriores actus.

Ad tertium dicendum, quod lex æterna primo, & principaliter ordinat hominem ad finem; consequenter autem facit hominem bene se habere circa ea, quæ sunt ad finem. Et ideo in hoc quod dicit, *contra legem æternam*, tangit aversionem a fine, & omnes alias inordinationes.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, quod *non omne peccatum ideo est malum, quia est prohibitum*, intelligitur de prohibitione facta per jus positivum; Si autem referatur ad jus naturale, quod continetur primo quidem in lege æterna, secundario vero in naturali judicatorio rationis humanæ, tunc *omne peccatum est malum, quia prohibitum*. ex hoc enim ipso, quod est inordinatum, juri naturali repugnat.

Ad quintum dicendum, quod a Theologis consideratur peccatum præcipue, secundum quod est offensa contra Deum; a Philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi. Et ideo Augustinus convenientius definit peccatum ex hoc quod est *contra legem æternam*, quam ex hoc quod est *contra rationem:* præcipue cum per legem ęternam regulemur in multis, quæ excedunt rationem humanam; sicut in his, quæ sunt fidei.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, & merito insinuatum esse a scripturis, & Augustino, quod convenienter definitur peccatum dicendo, quod est *dictum, factum, vel concupitum contra legem æternam*. A D. Augustino quidem: ut *in arg. cont. & tit.* A scripturis vero, ut per hoc; quod, data lege divina, subditur Exod. 20. *ut probaret vos, venit Deus, & ut terror illius esset in vobis, & non peccaretis*. Ac si dicatur per contextum præcedentem. Ex hoc, quod Deus veniens in terroribus dedit vobis legem ad hunc finem, ut non peccaretis, cognoscere debetis: quod peccatum est, quicquid est contra legem hanc divinam vobis datam. Cum ergo in lege illa mandetur de *tribus*, scilicet *dictis, factis, & concupitis*, relinquitur ad literam illam scripturæ planam: quod *peccatum est dictum, factum, vel concupitum contra legem æternam*. Quod vero in lege mandetur de dictis, patet per ly *non assumes nomen Dei tui in* va-

vanum; quod autem de factis, per ly *Non furtum facies*, quod etiam de concupitis, per ly *non concupisces domum proximi tui*. Discurre tu per totam illam decalogi legem; & omnia ad *tria* prædicta reduci invenies: simulque recolito, pro quanto opus fuerit, doctrinæ datæ a D. Thoma in respon. ad *primum*, scilicet quod *affirmatio*, & *negatio reducuntur ad idem genus*, &c. De convenientia scripturarum, ac sufficientia, vide *quæst.* 70. *art.* 3. *append. Secundo* vides: quomodo ex iis, &c.

QUÆSTIO LXXII.

De distinctione peccatorum, in novem articulos divisa.

DEinde considerandum est de distinctione peccatorum, vel vitiorum.

Et circa hoc quæruntur novem.

Primo. Utrum peccata distinguantur specie secundum objecta.

Secundo. De distinctione peccatorum spiritualium, & carnalium.

Tertio. Utrum secundum causas.

Quarto. Utrum secundum eos, in quos peccatur.

Quinto. Utrum secundum diversitatem reatus.

Sexto. Utrum secundum omissionem, & commissionem.

Septimo. Utrum secundum diversum processum peccati.

Octavo. Utrum secundum abundantiam, & defectum.

Nono. Utrum secundum diversas circumstantias.

ARTICULUS I. 378

Utrum peccata differant specie secundum objecta.

Inf. ar. 3. & 4. *cor. ar.* 5. *ad* 1. & 2. 2. *prol.* & 39. *a.* 2. *cor.* & 2. *d.* 42. *qu.* 2. *ar.* 2. *qu.* 1. *ad* 2. & *qu.* 2. *cor.* & *mal. qu.* 2. *ar.* 6. *cor.* & *qu.* 14. *a.* 2. *cor.* & *Ps.* 50.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod peccata non differant specie secundum objecta. Actus enim humani præcipue dicuntur boni, vel mali per comparationem ad finem, ut supra ostensum est.

(*q. 1. a. 3. & q. 18. a. 4. & 6.*) Cum igitur peccatum nihil aliud ſit, quam actus hominis malus, ſicut dictum eſt, (*q. præc. a. 1.*) videtur quod ſecundum fines peccata debeant diſtingui ſpecie magis quam ſecundum objecta.

2. Præterea. Malum, cum ſit privatio, diſtinguitur ſpecie ſecundum diverſas ſpecies oppoſitorum: Sed peccatum eſt quoddam malum in genere humanorum actuum. Ergo peccata magis diſtinguuntur ſpecie ſecundum oppoſita, quam ſecundum objecta.

3. Præterea. Si peccata ſpecie differrent ſecundum objecta, impoſſibile eſſet idem peccatum ſpecie circa diverſa objecta inveniri: Sed inveniuntur aliqua hujuſmodi peccata. nam ſuperbia eſt in rebus ſpiritualibus, & in corporalibus, ut Gregor. dicit in lib. 34. Moral. (*cap. 18. ante med.*) avaritia etiam eſt circa diverſa genera rerum. Ergo peccata non diſtinguuntur ſpecie ſecundum objecta.

Sed Contra eſt, quod *peccatum eſt dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*: Sed *dicta*, vel *facta*, vel *concupita* diſtinguuntur ſpecie ſecundum diverſa objecta; quia actus per objecta diſtinguuntur, ut ſupra dictum eſt. (*qu. 18. ar. 2.*) Ergo etiam peccata ſecundum objecta ſpecie diſtinguuntur.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt, (*quæſt. præced. art. 6.*) ad rationem peccati *duo* concurrunt; ſcilicet *actus voluntarius*, & *inordinatio ejus*, quæ eſt per receſſum a lege Dei. Horum autem duorum unum per ſe comparatur ad peccantem, qui intendit talem actum voluntarium exercere in tali materia: aliud autem, ſcilicet inordinatio actus, per accidens ſe habet ad intentionem peccantis. *Nullus* enim *intendens ad malum operatur*, ut Dionyſius dicit 4. cap. de divin. nomin. (*par. 4. lect. 14. & 22.*) Manifeſtum eſt autem, quod unumquodque conſequitur ſpeciem ſecundum illud quod eſt per ſe, non autem ſecundum id quod eſt per accidens: quia ea quæ ſunt per accidens, ſunt extra rationem ſpeciei. Et ideo peccata ſpecie diſtinguuntur ex parte actuum voluntariorum magis, quam ex parte inordinationis in peccato exiſtentis. Actus autem voluntarii diſtinguuntur ſpecie ſecundum objecta, ut in ſuperioribus oſtenſum eſt. (*qu. 18. art. 2.*)

Unde *ſequitur, quod peccata proprie diſtinguantur ſpecie ſecundum objecta.*

Ad primum ergo dicendum, quod finis principa-

li-

liter habet rationem boni. & ideo comparatur ad actum voluntatis, qui est primordialis in omni peccato, sicut objectum. unde in idem redit, quod peccata differant secundum objecta, vel secundum fines.

Ad secundum dicendum, quod peccatum non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus. Et ideo peccata magis distinguuntur specie secundum objecta actuum, quam secundum opposita: Quamvis etiam si distinguantur secundum oppositas virtutes, in idem rediret: Virtutes enim distinguuntur specie secundum objecta, ut supra dictum est. (*q.* 60. *a.* 5.)

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet in diversis rebus specie, vel genere differentibus invenire unam formalem rationem objecti, a qua peccatum speciem recipit. Et hoc modo superbia circa diversas res excellentiam quærit: avaritia vero abundantiam eorum, quæ usui humano accommodantur.

APPENDIX.

EX a. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito a scripturis fuisse insinuatum: quod peccata distinguuntur specie secundum objecta. Ut per hoc, quod dicitur Levit. 5. *Anima, quæ tetigerit aliquid immundum*, &c. *Anima, quæ juraverit, & protulerit labiis suis*, &c. *offerat de gregibus agnum, vel capram*. Item cap. 6. *Anima, quæ negaverit proximo suo depositum*, &c. *reddet omnia integra; & quintam insuper partem: pro peccato autem suo offeret arietem immaculatum de grege*, &c. Ex eo enim, quod ibi ponuntur diversa objecta, in quæ peccans intendit actum voluntarium exercere (puta, tangere immundum, jurare infideliter, scilicet, vel de faciendo malum, vel de faciendo bonum, & non facere, negare depositum sibi creditum) & pro diversis illis diversæ pœnæ infliguntur (ut ibi patet) relinquitur scholasticis perspicacibus concludendum: quod secundum scripturam peccata distinguuntur specie penes objecta. Magis autem nunc dicta patebunt, si addideris eis illud universaliter dictum Deuteronom. 25. *pro mensura peccati erit plagarum modus*. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS II. 379

Utrum convenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus.

Inf. q. 73. a. 5. co. & 2. 2. q. 118. a. 6. cor. & 1. Cor. 6. lect. 3. & 2. cor. lect. 7.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus. Dicit enim Apost. ad Galat. 5. *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia,* &c. ex quo videtur, quod omnia peccatorum genera sunt opera carnis: Sed peccata carnalia dicuntur *opera carnis*. Ergo non sunt distinguenda peccata carnalia a spiritualibus.

2. Præterea. Quicunque peccat, secundum carnem ambulat, secundum illud Rom. 8. *Si secundum carnem vixeritis, moriemini: si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis:* Sed vivere, vel ambulare secundum carnem videtur pertinere ad rationem peccati carnalis. Ergo omnia peccata sunt carnalia. Non ergo sunt distinguenda peccata carnalia a spiritualibus.

3. Præterea. Superior pars animæ, quæ est mens, vel ratio, *spiritus* nominatur, secundum illud Ephes. 4. *Renovamini spiritu mentis vestræ*: ubi *spiritus* pro ratione ponitur, ut ibi Glos. (*interl. & ordin.*) dicit: Sed omne peccatum, quod secundum carnem committitur, a ratione derivatur per consensum; quia superioris rationis est consentire in actum peccati, ut infra dicetur. (*qu. 74. ar. 7.*) Ergo eadem peccata sunt carnalia, & spiritualia. Non ergo sunt distinguenda abinvicem.

4. Præterea. Si aliqua peccata specialiter sunt carnalia, hoc potissime intelligendum videtur de illis peccatis, quibus in corpus suum peccat aliquis. Sed, sicut Apostolus dicit 1. ad Cor. 6. *Omne peccatum quodcunque fecerit homo, extra corpus est: qui autem fornicatur, in corpus suum peccat.* Ergo sola fornicatio esset peccatum carnale; cum tamen Apostolus ad Ephes. 5. etiam avaritiam carnalibus peccatis annumeret.

Sed Contra est, quod Greg. 31. Moral. (*cap. 17. parum ante fin.*) dicit, quod *septem capitalium vitiorum quinque sunt spiritualia, & duo carnalia.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*art.*

(*art. prac.*) peccata recipiunt ſpeciem ex objectis. Omne autem peccatum conſiſtit in appetitu alicujus commutabilis boni, quod inordinate appetitur; & per conſequens in eo jam habito inordinat aliquis delectatur. Ut autem ex ſuperioribus patet, (*q.* 31. *a.* 3.) *duplex* eſt delectatio. *Una* quidem animalis, quæ conſummatur in ſola apprehenſione alicujus rei ad votum habitæ: Et hæc poteſt dici delectatio *ſpiritualis*: ſicut cum aliquis delectatur in laude humana, vel in aliquo hujuſmodi. *Alia* vero delectatio eſt corporalis, ſive naturalis, quæ in ipſo tactu corporali perficitur, quæ poteſt etiam dici delectatio *carnalis*.

Sic igitur *illa peccata, quæ perficiuntur in delectatione ſpirituali, vocantur peccata ſpiritualia*: *illa vero, quæ perficiuntur in delectatione carnali, vocantur peccata carnalia*: ſicut gula, quæ perficitur in delectatione ciborum; & luxuria, quæ perficitur in delectatione venereorum. Unde & Apoſtolus dicit 2. ad Corinth. 7. *Emundemus nos ab omni inquinamento carnis, & ſpiritus*.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut Gloſſ. (*ord. ex Aug.* 14. *de civ. Dei*, *c.* 2. *cir. fin. to.* 5.) ibid. dicit, illa vitia dicuntur *opera carnis*; non quia in voluptate carnis perficiantur; ſed *caro* ſumitur ibi pro homine, qui dum ſecundum ſe vivit, ſecundum carnem vivere dicitur, ut etiam Auguſt. dicit 14. de civ. Dei. (*ibid. & c.* 3. *a med.*) Et hujus ratio eſt ex hoc, quod omnis rationis humanæ defectus ex ſenſu carnali aliquo modo initium habet.

Et per hoc etiam patet reſponſio ad Secundum.

Ad tertium dicendum, quod in peccatis etiam carnalibus eſt aliquis actus ſpiritualis, ſcilicet actus rationis. ſed finis horum peccatorum, a quo denominantur, eſt delectatio carnis.

Ad quartum dicendum, quod, ſicut Gloſſa (*ordinaria*) ibidem dicit, *ſpecialiter in fornicationis peccato ſervit anima corpori, intantum ut nihil aliud in ipſo momento cogitare homini liceat*. Delectatio autem gulæ, etſi ſit carnalis, non ita abſorbet rationem.

Vel poteſt dici, quod in hoc peccato etiam quædam injuria fit corpori, dum inordinate maculatur. & ideo per hoc ſolum peccatum dicitur ſpecialiter homo in corpus peccare. Avaritia vero, quæ carnalibus peccatis connumeratur, pro adulterio ponitur, quod eſt injuſta uſurpatio uxoris alienæ.

Vel poteſt dici, quod res, in qua delectatur avarus, corporale quoddam eſt; & quantum ad hoc connu-

numeratur peccatis carnalibus: Sed ipsa delectatio non pertinet ad carnem, sed ad spiritum. & ideo Gregor. dicit, (*lib.* 31. *moral. c.* 17. *ante fin.*) quod est *spirituale peccatum*.

APPENDIX.

Ex art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito a scripturis insinuatum: quod peccata carnalia convenienter distinguuntur a spiritualibus. Ut 1. Joan. 2. *Omne, quod est in mundo, aut concupiscentia carnis est, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ*: Ecce: quod distinguit concupiscentiam carnis, quæ est peccatum carnale, a concupiscentia oculorum: & superbia, quæ sunt peccata spiritualia. Item Ro. 1. *Evanuerunt in cogitationibus suis*, &c. *Propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorum in immunditiam ut contumeliis afficiant corpora sua in semetipsis*. Hic enim peccata spiritualia monstrat esse distincta a carnalibus per hoc; quod peccata unius generis introducuntur esse punita per peccata alterius generis. Item per id, quod dicitur 1. Thes. 5. *Ipse Deus sanctificet vos per omnia, ut integer spiritus vester, & anima, & corpus servetur*. Ac si dixerit. Ut vos præservemini a peccatis spiritualibus, quibus spiritus, & animæ plus, & minus integritas tollitur; & a peccatis carnalibus, quibus corporis integritas maculatur. Simile illi dicto 2. Cor. 7. *Mundemus nos ab omni inquinamento carnis, & spiritus, perficientes sanctificationem in timore Dei*. Cæterum de convenientia totali scripturarum vide *qu.* 68. *ar.* 4. *app.* & 2. 2. *q.* 122. *ar.* 2. *app.* & *qu.* 140. *art.* 1. *app. Secundo* vides, &c.

ARTICULUS III. 380.

Utrum peccata distinguantur specie secundum causas.

2. 2. *prol.* & 2. *d.* 28. *q.* 1. *a.* 1. *cor.*

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod peccata distinguantur specie secundum causas. Ab eodem enim habet res speciem, a quo habet esse: Sed peccata habent esse ex suis causis. Ergo ab eis etiam speciem sortiuntur. Differunt ergo specie secundum diversitatem causarum.

2. Præterea. Inter alias causas minus videtur pertinere ad speciem causa materialis: Sed objectum in

pec-

peccato est sicut causa materialis. Cum ergo secundum objecta peccata specie distinguantur, videtur quod peccata multo magis secundum alias causas distinguantur specie.

3. Præterea. August. super illud Psal. (79. to. 8.) *Incensa igni, & suffossa*, dicit, *quod omne peccatum est ex timore male humiliante, vel ex amore male inflammante*. dicitur enim 1. Jo. 2. quod *omne, quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut est concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ*: Dicitur autem aliquid esse in mundo propter peccatum, secundum quod mundi nomine amatores mundi significantur, ut Augustinus dicit super Joan. (*tract. 2. inter med. & fin. tom. 9.*) Gregorius etiam 31. Moral. (*cap. 17. versus fin.*) distinguit omnia peccata secundum septem vitia capitalia. Omnes autem hujusmodi divisiones respiciunt causas peccatorum. Ergo videtur, quod peccata differant specie secundum diversitatem causarum.

Sed Contra est, quia secundum hoc omnia peccata essent unius speciei, cum ex una causa causentur. Dicitur enim Eccles. 10. quod *initium omnis peccati est superbia*. Et 1. ad Timoth. ultimo, quod *radix omnium malorum est cupiditas*. Manifestum est autem, esse diversas species peccatorum. Non ergo peccata distinguuntur specie secundum diversitates causarum.

Respondeo dicendum, quod cum *quatuor* sint causarum genera, diversimode diversis attribuuntur: Causa enim *formalis*, & *materialis* respiciunt proprie substantiam rei. & ideo substantiæ secundum formam, & materiam specie, & genere distinguuntur. *Agens* autem, & *finis* respiciunt directe motum, & operationem. & ideo motus, & operationes secundum hujusmodi causas specie distinguuntur.

Diversimode tamen: Nam principia activa naturalia sunt determinata semper ad eosdem actus. & ideo diversæ species in actibus naturalibus attenduntur non solum secundum objecta, quæ sunt fines, vel termini, sed etiam secundum principia activa; sicut calefacere, & infrigidare distinguuntur specie secundum *calidum*, & *frigidum*. Sed principia activa in actibus voluntariis, cujusmodi sunt actus peccatorum, non se habent ex necessitate ad unum. & ideo ex uno principio activo, vel motivo possunt diversæ species peccatorum procedere: sicut ex timore male humiliante potest procedere, quod homo furetur, & quod occidat, & quod deserat gregem sibi com-

missum: Et hæc eadem possunt procedere ex amore. ┼ *al. additur, male inflammante* † Unde *manifestum est, quod peccata non differant specie secundum diversas causas activas, vel motivas, sed solum secundum diversitatem causæ finalis*: quia finis est objectum voluntatis. Ostensum est enim supra, (*quæst.* 1. *art.* 3. *& quæst.* 18. *art.* 4. *&* 6.) quod actus humani habent speciem ex fine.

Ad primum ergo dicendum, quod principia activa in actibus voluntariis, cum non sint determinata ad unum, non sufficiunt ad producendum humanos actus, nisi determinetur voluntas ad unum per intentionem finis, ut patet per Phil. in 9. Metaph. (*tex.* 15. *&* 16. *to.* 3.) & ideo a fine perficitur esse, & species peccati.

Ad secundum dicendum, quod objecta, secundum quod comparantur ad actus exteriores, habent rationem materiæ *circa quam*: sed secundum quod comparantur ad actum interiorem voluntatis, habent rationem finium: & ex hoc habent, quod dent speciem actui: Quamvis etiam secundum quod sunt materia *circa quam*, habent rationem terminorum, a quibus motus specificantur, ut dicitur in 5. Phy. (*tex.* 4. *to.* 2.) & in 10. Eth. (*c.* 4. *to.* 5.) sed tamen etiam termini motus dant speciem motibus, in quantum habent rationem finis.

Ad tertium dicendum, quod illæ divisiones peccatorum non dantur ad distinguendas species peccatorum, sed ad manifestandas diversas causas eorum.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito fuisse insinuatum a scripturis: quod peccata non distinguuntur specie secundum causas. Ut per hoc, quod dicitur Ecclesi. 10. *initium*, &c. & 1. Timoth. ult. *radix*, &c. secundum quod ponitur cum discursu *in arg. cont.* Ubi nota, quod ly *initium*, ly *radix*, dicunt causam activam, ac si dictum fuisset: causa activa omnis peccati, seu omnium malorum, est & superbia, & cupiditas. In quo etiam datur intelligi: quod, cum duæ sint causæ cujuscunque peccati, duo reperiuntur in quocunque peccato; ratione quorum duorum duæ illæ causæ sibi assignantur correspondentes. Ex eo enim, quod superbia dicitur esse omnis peccati initium, intelligimus: quod in omni peccato est aversio a Deo, quoniam (ut ibi scriptum

ptum est) *initium superbiæ est apostatare a Deo*. Ex eo autem, quod cupiditas dicitur omnium malorum radix, intelligimus, quod in omni peccato est conversio ad bonum commutabile, quoniam (ut patet) cupiditas est appetitus, sive amor, habendi pecunias, seu res pecunia æstimabiles. Ratione ergo, seu ex parte aversionis initium omnis peccati est superbia: ratione vero, seu ex parte conversionis caussa omnis peccati est cupiditas. Dant igitur istæ caussæ peccato aversionem, & conversionem: non autem speciem, propter rationem deductam in eodem *arg. cont.* De aversione, & conversione hac, vide pulchram declarationem in Veritatibus aureis super totam legem veterem, *Genes. tertio*, *conclusio.* 22. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS IV. 381

Utrum peccatum convenienter distinguatur in peccatum in Deum, in seipsum, & in proximum.

1. *d.* 42. *q.* 2. *a.* 2. *q.* 2. & *Ps.* 25. *co.* 2.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter peccatum distinguatur per peccatum, quod est in Deum, in proximum, & in seipsum. Illud enim, quod est commune omni peccato, non debet poni quasi pars in divisione peccati; Sed commune est omni peccato, quod sit contra Deum: ponitur enim in definitione peccati, quod *sit contra legem Dei*, ut supra dictum est. (*q.* 71. *a.* 6.) Non ergo peccatum in Deum debet poni quasi pars in divisione peccatorum.

2. Præterea. Omnis divisio debet fieri per opposita: Sed ista tria genera peccatorum non sunt opposita. quicunque enim peccat in proximum, peccat in seipsum, & in Deum. Non ergo peccatum convenienter dividitur secundum hæc tria.

3. Præterea. Ea quæ sunt extrinsecus, non conferunt speciem: Sed Deus, & proximus sunt extra nos. Ergo per hæc non distinguuntur peccata secundum speciem. Inconvenienter igitur secundum hæc tria peccatum dividitur.

Sed Contra est, quod Isidorus in lib. de summo bono distinguens peccata dicit, quod *homo dicitur peccare in se, in Deum, & in proximum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q.* 71. *a.* 1. & 6.) peccatum est actus inordina-

tus. *Triplex* autem ordo in homine debet esse. *Unus* quidem secundum comparationem ad regulam rationis, prout scilicet omnes actiones, & passiones nostræ debent secundum regulam rationis commensurari: *Alius* autem ordo est per comparationem ad regulam divinæ legis, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et si quidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic *duplex* ordo sufficeret: Sed quia homo est naturaliter animal politicum, & sociale, ut probatur in Polit. (*cap.* 2. *a princ. to.* 5.) ideo necesse est, quod sit *tertius* ordo, quo homo ordinetur ad alios homines, quibus convivere debet.

Horum autem ordinum *primus* continet *secundum*, & excedit ipsum. Quæcunque enim continentur sub ordine rationis, continentur sub ordine ipsius Dei. Sed quædam continentur sub ordine ipsius Dei, quæ excedunt rationem humanam; sicut ea, quæ sunt fidei, & quæ debentur soli Deo. Unde qui in talibus peccat, dicitur in Deum peccare, sicut hæreticus, & sacrilegus, & blasphemus. Similiter etiam *secundus* ordo includit *tertium*, & excedit ipsum: quia in omnibus, in quibus ordinamur ad proximum, oportet nos dirigi secundum regulam rationis. Sed in quibusdam dirigimur secundum rationem quantum ad nos tantum, non autem quantum ad operationem: Et quando in his peccatur, dicitur homo peccare in seipsum; sicut patet de guloso, luxurioso, & prodigo: quando vero peccat homo in his, quibus ad proximum ordinatur, dicitur peccare in proximum; sicut patet de fure, & homicida.

Sunt autem diversa, quibus homo ordinatur ad Deum, ad proximum, & ad seipsum. Unde hæc distinctio peccatorum est secundum objecta, secundum quæ diversificantur species peccatorum. Unde *hæc distinctio peccatorum proprie est secundum diversas peccatorum species*. nam & virtutes, quibus peccata opponuntur, secundum hanc differentiam, specie distinguuntur. Manifestum est enim ex dictis, (*q.* 62. *a.* 1. 2. & 3.) quod virtutibus theologicis homo ordinatur ad Deum, temperantia vero, & fortitudine ad seipsum, justitia autem ad proximum.

Ad primum ergo dicendum, quod peccare in Deum, secundum quod ordo, qui est ad Deum, includit omnem humanum ordinem, commune est omni peccato: Sed quantum ad id quod ordo Dei excedit alios duos ordines, sic peccatum in Deum est speciale genus peccati.

Ad

Ad secundum dicendum, quod quando aliqua, quorum unum includit alterum, abinvicem distinguuntur, intelligitur fieri distinctio, non secundum illud, quod unum continetur in altero, sed secundum id, quod unum excedit alterum: sicut patet in divisione numerorum, & figurarum: non enim triangulus dividitur contra quadratum, secundum quod continetur in eo, sed secundum quod exceditur ab eo: Et similiter est dicendum de ternario, & quaternario.

Ad tertium dicendum, quod Deus, & proximus, quamvis sint exteriora respectu ipsius peccantis, non tamen sunt extranea respectu actus peccati: sed comparantur ad ipsum, sicut propria objecta ipsius.

APPENDIX.

EX ar. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Isidoro; quod peccatum convenienter distinguitur in peccatum contra Deum, proximum, & seipsum. Ab Isidoro quidem: ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Exo. 20. *Non habebis deos alienos coram me; Non mœchaberis; Non desiderabis uxorem proximi tui.* Ac si apertius dicatur. Non peccabis contra me, neque contra proximum tuum. Habere enim deos alienos est in corpus suum peccare, ut patet 1. *Cor.* 6. Quomodo nomine mœchiæ intelligitur omnis non licitus usus illorum membrorum: ut ex D. Aug. habetur *in decretis* 32. *q.* 4. *ca. Meretrices*, desiderare autem uxorem proximi est injustitia. Tanto autem magis per decalogum insinuatur intentum præcedens, quanto non solum illa tria præcepta, sed etiam omnia simul, denotant idem. Ordinantur namque omnia decem ad tria solum, scilicet ad non peccare contra Deum, ad non peccare contra seipsum, ad non peccare contra proximum: ut sapiens per decalogum ibi discurrendo faciliter judicare potest. Cæterum, quia dictum est ly *convenienter*, de scripturarum convenientia totali vide *q.* 68. *ar.* 4. *appen.* & 2. 2. *q.* 122. *art.* 2. *app.* & *q.* 140. *a.* 1. *app.* De sufficientia etiam scripturarum, ne quid in proposito desit, cui occurrere non possis, vide 2. 2. *quæ.* 179. *art.* 2. *appen.* *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina presens Angelica vicissim declaretur, &c.

ARTICULUS V. 382

Utrum divisio peccatorum, quæ est secundum reatum, diversificet speciem.

Inf. q. 88. *a.* 1. *&* 2. *&* 1. *d.* 17. *q.* 2. *a.* 5. *co.* *&* 2. *d.* 42. *qu.* 1. *a.* 3. *&* 4. *d.* 16. *q.* 3. *ar.* 2. *qu.* 4. *ad* 5. *&* 3. *con. c.* 139. *fin.* *&* 147.

AD Quintum sic proceditur. videtur, quod divisio peccatorum, quæ est secundum reatum, diversificet speciem; puta cum dividitur secundum *veniale*, & *mortale*. Ea enim, quæ in infinitum differunt, non possunt esse unius speciei, nec etiam unius generis: Sed veniale, & mortale peccatum differunt in infinitum: veniali enim debetur pœna temporalis, mortali pœna æterna: mensura autem pœnæ respondet quantitati culpæ, secundum illud Deuteron. 25. *Pro mensura delicti erit & plagarum modus*. Ergo veniale, & mortale non sunt unius generis, nec dicendum, quod sint unius speciei.

2. Præterea. Quædam peccata sunt mortalia ex genere; sicut homicidium, & adulterium, quædam vero ex suo genere sunt peccata venialia, sicut verbum otiosum, & risus superfluus. Ergo peccatum veniale, & mortale specie differunt.

3. Præterea. Sicut se habet actus virtuosus ad præmium, ita se habet peccatum ad pœnam: Sed præmium est finis virtuosi actus. Ergo & pœna est finis peccati: Sed peccata distinguuntur specie secundum fines, ut dictum est. (*ar.* 1. *hu. quæst. ad* 1.) Ergo etiam distinguuntur specie secundum reatum pœnæ.

Sed Contra. Ea quæ constituunt speciem, sunt priora, sicut differentiæ specificæ: Sed pœna sequitur culpam, sicut effectus ejus. Ergo peccata non differunt specie secundum reatum pœnæ.

Respondeo dicendum, quod eorum quæ specie differunt, *duplex* differentia invenitur. *Una* quidem, quæ constituit diversitatem specierum: Et talis differentia nunquam invenitur nisi in speciebus diversis: sicut *rationale*, & *irrationale*; *animatum*, & *inanimatum*. *Alia* autem differentia est consequens diversitatem speciei: Et talis differentia etsi in aliquibus consequatur diversitatem speciei, in aliis tamen potest inveniri in eadem specie: sicut *album*, & *nigrum* consequuntur diversitatem speciei corvi, &

& cycni; tamen invenitur hujusmodi differentia in eadem hominis specie.

Dicendum est ergo, quod *differentia venialis, & mortalis peccati, vel quæcunque alia differentia, quæ sumitur penes reatum, non potest esse differentia constituens diversitatem speciei*. Nunquam enim id, quod est per accidens, constituit speciem. Id autem, quod est præter intentionem agentis, est per accidens, ut patet in 2. Physic. (*ex tex.* 50. *to.* 2.) Manifestum est autem, quod pœna est præter intentionem peccantis. unde per accidens se habet ad peccatum ex parte ipsius peccantis.

Ordinatur tamen ad peccatum ab exteriori, scilicet ex justitia judicantis, qui secundum diversas conditiones peccatorum diversas pœnas infligit. Unde *differentia, quæ est ex reatu pœnæ, potest consequi diversam speciem peccatorum*; non autem constituit diversitatem speciei.

Differentia autem peccati venialis, & mortalis consequitur diversitatem inordinationis, quæ complet rationem peccati. *Duplex* enim est inordinatio: *Una* per subtractionem principii ordinis: *Alia*, qua etiam salvato principio ordinis, fit inordinatio circa ea, quæ sunt post principium: sicut in corpore animalis quandoque quidem inordinatio complexionis procedit usque ad destructionem principii vitalis; & hæc est mors: quandoque vero, salvo principio vitæ, fit deordinatio quædam in humoribus; & tunc est ægritudo. Principium autem totius ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis, sicut principium indemonstrabile in speculativis, ut dicitur in 7. Ethic. (*cap.* 8. *cir. med. to.* 5.) Unde quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo, cui unitur per charitatem, tunc est peccatum mortale: quando vero fit deordinatio citra aversionem a Deo, tunc est peccatum veniale. Sicut enim corporibus deordinatio mortis, quæ est per remotionem principii vitæ, est irreparabilis secundum naturam; inordinatio autem ægritudinis reparari potest propter id, quod salvatur principium vitæ: similiter est in his, quæ pertinent ad animam. Nam in speculativis, qui errat circa principia, impersuasibilis est: qui autem errat salvatis principiis, per ipsa principia revocari potest. Et similiter in operativis, qui peccando avertitur ab ultimo fine, quantum est ex natura peccati, habet lapsum irreparabilem: & ideo dicitur peccare mortaliter, æternaliter puniendus: Qui vero peccat citra

tra aversionem a Deo, ex ipsa ratione peccati reparabiliter deordinatur; quia salvatur principium: & ideo dicitur peccare venialiter, quia scilicet non ita peccat; ut mereatur interminabilem pœnam.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum mortale, & veniale differunt in infinitum ex parte aversionis, non autem ex parte conversionis, per quam respicit objectum, unde peccatum speciem habet. Unde nihil prohibet in eadem specie inveniri aliquod peccatum mortale, & veniale: sicut primus motus in genere adulterii est peccatum veniale: & verbum otiosum, quod plerunque est veniale; potest etiam esse mortale.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc quod invenitur aliquod peccatum mortale ex genere, & aliquod peccatum veniale ex genere, sequitur, quod talis differentia consequatur diversitatem peccatorum secundum speciem, non autem quod causet eam. Talis autem differentia potest inveniri etiam in his, quæ sunt ejusdem speciei, ut dictum est. (*in cor. ar.*)

Ad tertium dicendum, quod præmium est de intentione merentis, vel virtuose agentis: Sed pœna non est de intentione peccantis, sed magis est contra voluntatem ipsius. Unde non est similis ratio.

APPENDIX.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod divisio peccatorum, quæ est secundum reatum pœnæ, non diversificat speciem. Ut per hoc, quod dicitur 2. Machab. 7. *Tu autem ne existimes, tibi impune futurum, quod contra Deum pugnare tentaveris*. His enim verbis subiudicatur a simili de Antiocho, quod nullus peccans intendit ex hoc incurrere pœnam: tantoque magis pœnam ipsam extra peccantium intentionem esse, quanto illorum aliqui existimant sibi impune futurum, quod peccant, idest, se impunitos evasuros, postquam peccaverint. Contra illud ibidem cap. 4. *In leges divinas impie agere, impune non cedit*. Sed hoc tempus sequens declarabit. Ubi nota ly *sed hoc*, scilicet, quod non impune cedit, agere impie contra leges divinas, tempus sequens declarabit. Additum enim fuit istud præmissæ sententiæ ad designandum, quod aliqui sibi videntur posse promittere impunitatem peccatorum propriorum ex eo, quod differtur punitio divina contra nonnullos peccatores. De quorum nu-

numero sibi id ex illa mora vane promittentium illi filii hominum esse subintelliguntur, qui annotantur Eccles. 8. *quia non profertur cito contra malos sententia, absque timore ullo filii hominum perpetrant mala*. Item insinuatur idem, scilicet, quod peccantes non intendant pœnam ex peccato suo, & quidem tanquam in radice, primæ Corinth. 2. *Si cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent*. Hoc est. Tantum abest, ut peccatores intendant pœnam; ut etiamsi cognoscerent, ut deberent, illam supra se venturam, numquam peccarent. In cujus rei evidens testimonium est: quod, si Christi Domini gloriæ crucifixores cognovissent, pœnas tantas se reportaturos ex peccato suo, idest ex ipsa crucifixione: illi utique numquam Dominum ipsum crucifixissent. Vide a simili de diabolo 3. *quæstione* 44. *arti.* 1. *ad secundum fin.* Scripturæ igitur, cum per dicta illa, 2. *Mac.* 7. 4. & *Ecc.* 8. & 1. *Corinth.* 2. demonstrent, quod pœnæ sequentes peccata non sunt de intentione peccantium, si scholastice loquantur, fundamentaliter dicunt. Differentia peccatorum secundum pœnam considerata non potest constituere speciem ipsorum. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS VI. 383

Utrum peccatum commissionis, & omissionis differant specie.

2. *d.* 42. *q.* 2. *ar.* 2.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod peccatum commissionis, & omissionis specie differant. *Delictum* enim contra *peccatum* dividitur Eph. 2. ubi dicitur: *Cum essetis mortui delictis, & peccatis vestris*: Et exponit ibi gloss. (*interlin.*) *Delictis*, idest *dimittendo quæ jubentur*, & *peccatis*, scilicet *agendo prohibita*. Ex quo patet, quod per *delictum* intelligitur peccatum omissionis; per *peccatum*, peccatum commissionis. Differunt igitur specie, cum ex opposito dividantur tanquam diversæ species.

2. Præterea. Peccato per se convenit, quod sit contra legem Dei; ponitur enim in ejus definitione, ut ex supradictis patet: (*qu.* 71. *ar.* 6.) Sed in lege Dei alia sunt præcepta affirmativa, contra quæ est peccatum omissionis; & alia præcepta negativa,

con-

contra quæ est peccatum commissionis. Ergo peccatum omissionis, & peccatum commissionis differunt specie.

3. Præterea. Omissio, & commissio differunt, sicut affirmatio, & negatio: Sed affirmatio, & negatio non possunt esse unius speciei; quia negatio non habet speciem: *non entis enim non sunt species, neque differentiæ*, ut Philosoph. dicit. (*lib. 4. Physic. tex. 67. tom. 2.*) Ergo omissio, & commissio non possunt esse unius speciei.

Sed Contra. In eadem specie peccati invenitur omissio, & commissio. Avarus enim & aliena rapit, quod est peccatum commissionis; & sua non dat quibus dare debet. quod est peccatum omissionis. Ergo omissio, & commissio non differunt specie.

Respondeo dicendum, quod in peccatis invenitur *duplex* differentia: *una* materialis, & *alia* formalis. Materialis quidem attenditur secundum naturalem speciem actuum peccati: formalis autem secundum ordinem ad unum finem proprium, quod etiam est objectum proprium. Unde inveniuntur aliqui actus materialiter specie differentes, qui tamen formaliter sunt in eadem specie peccati; quia ad idem ordinantur: sicut ad eandem speciem homicidii pertinet jugulatio, lapidatio, & perforatio, quamvis actus sint specie differentes secundum speciem naturæ.

Sic ergo *si loquamur de specie peccati omissionis, & commissionis materialiter, differunt specie*; large tamen loquendo de specie, secundum quod negatio, vel privatio speciem habere potest.

Si autem loquamur de specie peccati omissionis, & commissionis formaliter, sic non differunt specie; quia ad idem ordinantur, & ex eodem motivo procedunt. Avarus enim ad congregandum pecuniam & rapit, & non dat ea quæ dare debet. & similiter gulosus ad satisfaciendum gulæ & superflua comedit, & jejunia debita prætermittit. & idem est videre in cæteris. Semper enim in rebus negatio fundatur super aliqua affirmatione, quæ est quodammodo causa ejus. Unde etiam in rebus naturalibus ejusdem rationis est, quod ignis calefaciat, & quod non infrigidet.

Ad primum ergo dicendum, quod illa divisio, quæ est per commissionem, & omissionem, non est secundum diversas species formales, sed materiales tantum, ut dictum est. (*in cor. ar.*)

Ad secundum dicendum, quod necesse fuit in lege Dei proponi diversa præcepta affirmativa, & ne-
gati-

gativa, ut gradatim homines introducerentur ad virtutem, prius quidem abstinendo a malo, ad quod inducimur per præcepta negativa, & postmodum faciendo bonum, ad quod inducimur per præcepta affirmativa. Et sic præcepta affirmativa, & negativa non pertinent ad diversas virtutes, sed ad diversos gradus virtutis: & per consequens non oportet, quod contrarientur diversis peccatis secundum speciem. Peccatum etiam non habet speciem ex parte aversionis; quia secundum hoc est negatio, vel privatio: sed ex parte conversionis, secundum quod est actus quidam. Unde secundum diversa præcepta legis non diversificantur peccata secundum speciem.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de materiali diversitate speciei. Sciendum est tamen, quod negatio, etsi proprie non sit in specie, constituitur tamen in specie per reductionem ad aliquam affirmationem, quam sequitur.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito insinuatum esse a scripturis, quod peccatum omissionis, & commissionis non differunt specie. Ut Isa. primo: *Omnes diligunt munera, sequuntur retributiones. Pupillo non judicant, & causa viduæ non ingreditur ad illos*. Ex eodem enim motivo, scilicet avaritia, velut ex eadem specie, nasci monstrat peccatum commissionis, quod est diligere munera, sequi retributiones, & peccatum omissionis, quod est pupillo non, &c. Item Apocalip. secundo. *Dicis, quia dives sum, & locupletatus, & nullius egeo: & nescis, quia tu es miser, & miserabilis, & pauper, & cæcus, & nudus*. His enim monstratur, quod ex eadem specie, scilicet tepiditate nascitur peccatum commissionis, idest, ly *dicis, quia sum*, &c. & peccatum omissionis, idest, ly *nescis, quia tu*, &c. Per hæc ergo scriptura, quasi scholastice loquens dicit: omissio, & commissio possunt esse unius speciei. *Secundo* vides; quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS VII. 384

Utrum convenienter dividatur peccatum in peccatum cordis, oris, & operis.

Inf. q. 110. *ar.* 5. *&* 6. *corp. &* 2. 2. *prol. &* 2. *d.* 42. *qu.* 2. *art.* 2. *qu.* 1.

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter dividatur peccatum in peccatum *cordis*, *oris*, & *operis*. Augustinus enim in 12. de Trinitate (*cap.* 12. *to.* 3.) ponit tres gradus peccati. Quorum primus est, *cum carnalis sensus illecebram quandam ingerit*, quod est peccatum cogitationis: Secundus gradus est, *quando sola cogitationis delectatione aliquis contentus est*: Tertius gradus est, *quando faciendum decernitur per consensum:* Sed tria hæc pertinent ad peccatum cordis. Ergo inconvenienter peccatum cordis ponitur quasi unum genus peccati.

2. Præterea. Greg. in 4. Moral. (*cap.* 25. *in princ.*) ponit *quatuor* gradus peccati: quorum primus est *culpa latens in corde*: secundus, *cum exterius publicatur*: tertius est, *cum consuetudine roboratur:* quartus est, *cum usque ad præsumptionem divinæ misericordiæ, vel ad desperationem homo procedit*: ubi non distinguitur peccatum operis a peccato oris: & adduntur duo alii peccatorum gradus. Ergo inconveniens fuit prima divisio.

3. Præterea. Non potest esse peccatum in ore, vel in opere, nisi fiat prius in corde. Ergo ista peccata specie non differunt. Non ergo debent contra se invicem dividi.

Sed Contra est, quod Hieron. dicit super Ezech. (*in illud cap.* 43. *Cum compleveris expiationem*) *Tria sunt generalia delicta, quibus humanum subjacet genus: aut enim cogitatione, aut sermone, aut opere peccamus.*

Respondeo dicendum, quod aliqua inveniuntur differre specie *dupliciter*. *Uno modo* ex eo quod utrumque habet speciem completam: sicut equus, & bos differunt specie. *Alio modo* prout secundum diversos gradus in aliqua generatione, vel motu accipiuntur diversæ species: sicut ædificatio est completa generatio domus; collocatio autem fundamenti, & erectio parietis sunt species incompletæ, ut patet per Philos. in 10. Ethicor. (*cap.* 4. *to.* 5.) & idem etiam potest dici in generationibus animalium.

Sic

Sic igitur *peccatum dividitur per hæc tria*, *scilicet peccatum oris*, *cordis*, *& operis*, *non sicut per diversas species completas*: nam consummatio peccati est in opere: unde peccatum operis habet speciem completam: Sed *prima* inchoatio ejus est quasi fundatio in corde: *Secundus* autem gradus ejus est in ore, secundum quod homo prorumpit facile ad manifestandum conceptum cordis: *Tertius* autem gradus jam est in consummatione operis. Et sic *hæc tria differunt secundum diversos gradus peccati*. Patet tamen quod hęc tria pertinent ad unam perfectam peccati speciem, cum ab eodem motivo procedant. Iracundus enim ex hoc quod appetit vindictam, *primo* quidem perturbatur in corde, *secundo* in verba contumeliosa prorumpit; *tertio* vero procedit usque ad facta injuriosa. Et idem patet in luxuria, & in quolibet alio peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod omne peccatum cordis convenit in ratione occulti: Et secundum hoc ponitur unus gradus: qui tamen per *tres* gradus distinguitur, scilicet *cogitationis*, *delectationis*, & *consensus*.

Ad secundum dicendum, quod peccatum oris, & operis conveniunt in manifestatione: Et propter hoc ea Gregorius (*loc. cit. in arg.*) sub uno computat: Hieron. autem (*loc. cit. in arg. sed con.*) distinguit ea: quia in peccato oris est manifestatio tantum, & principaliter intenta: in peccato vero operis est principaliter expletio interioris conceptus cordis, sed manifestatio est ex consequenti: consuetudo vero, & desperatio sunt gradus consequentes post speciem perfectam peccati: sicut adolescentia, & juventus post perfectam hominis generationem.

Ad tertium dicendum, quod peccatum cordis, & oris non distinguuntur a peccato operis, quando simul cum eo conjunguntur; sed prout quodlibet horum per se invenitur: Sicut etiam pars motus non distinguitur a toto motu, quando motus est continuus, sed solum quando motus sistit in medio.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a scripturis, & Hieronymo, quod peccatum dividitur in peccatum cordis, oris, & operis, tamquam in quosdam gradus peccati. A B. Hieronymo quidem: ut *in argum. cont.* A scripturis autem per dictum Matth.

5. *Audistis, quia dictum est antiquis; non occides. Ego autem dico vobis, quod omnis, qui irascitur fratri suo.* &c. *qui autem dixerit Racha, fatue*, &c. Hic enim per ly *irascitur*, demonstratur *primus* gradus, scilicet peccatum cordis, & per ly *dixerit*, *secundus* gradus, scilicet oris, & per ly *occides*, *tertius* gradus, scilicet operis. Unde B. Aug. ibi in Homil. dicit, *quosdam gradus factos esse a levioribus ad graviora, & gradatim peccata fuisse commemorata; donec ad gehennam ignis veniretur*. De convenientia scripturarum, vide *art.* 4. *appendic. Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS VIII. 385

Utrum superabundantia, & defectus diversificent species peccatorum.

Mal. q. 2. a 6. co. & qu. 14. a. 3.

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod superabundantia, & defectus non diversificent species peccatorum. Superabundantia enim, & defectus differunt secundum *magis*, & *minus*: Sed *magis*, & *minus* non diversificant speciem. Ergo superabundantia, & defectus non diversificant speciem peccatorum.

2. Præterea. Sicut peccatum in agibilibus est ex hoc, quod receditur a rectitudine rationis; ita falsitas in speculativis est ex hoc, quod receditur a veritate rei: Sed non diversificatur species falsitatis ex hoc, quod aliquis dicit plus, vel minus esse, quam sit in re. Ergo etiam non diversificatur species peccati ex hoc, quod recedit a rectitudine rationis in plus, vel minus.

3. Præterea. *Ex duabus speciebus non constituitur una species*, ut Porphyrius dicit: (*in Isagog. cap. ult. & Arist. 1. met. tex. 37. to. 3.*) Sed superabundantia, & defectus uniuntur in uno peccato. sunt enim simul quidam illiberales, & prodigi: quorum duorum illiberalitas est peccatum secundum defectum; prodigalitas autem secundum superabundantiam. Ergo superabundantia, & defectus non diversificant speciem peccatorum.

Sed Contra. *Contraria differunt secundum speciem*. nam *contrarietas est differentia secundum formam*,

mam, ut dicitur in 10. Metaphyficorum. (*tex.* 13. & 14. *to.* 3.) Sed vitia, quæ differunt fecundum fuperabundantiam, & defectum, funt contraria; ficut illiberalitas prodigalitati. Ergo differunt fecundum fpeciem.

Refpondeo dicendum, quod cum in peccato fint *duo*, fcilicet *ipfe actus*, & *inordinatio* ejus, prout receditur ab ordine rationis, & legis divinæ, fpecies peccati attenditur non ex parte inordinationis, quæ eft præter intentionem peccantis, ut fupra dictum eft, (*art.* 1. *hujus quæft.*) fed magis ex parte ipfius actus, fecundum quod terminatur ad objectum, in quod fertur intentio peccantis. Et ideo, ubicunque occurrit diverfum motivum inclinans intentionem ad peccandum, ibi eft diverfa fpecies peccati. Manifeftum eft autem, quod non eft idem motivum ad peccandum in peccatis, quæ funt fecundum fuperabundantiam, & in peccatis, quæ funt fecundum defectum: quinimo funt contraria motiva: ficut motivum in peccato intemperantiæ eft amor delectationum corporalium; motivum autem in peccato infenfibilitatis eft odium earum.

Unde *hujufmodi peccata non folum differunt fpecie, fed etiam funt fibi invicem contraria*.

Ad primum ergo dicendum, quod *magis*, & *minus*, etfi non fint caufa diverfitatis fpeciei, confequuntur tamen quandoque fpecies differentes, prout proveniunt ex diverfis formis: ficut fi dicatur, quod ignis eft levior aere. Unde Philofophus dicit in 8. Ethicor. (*cap.* 1. *in fi. to.* 5.) quod *qui pofuerunt non effe diverfas fpecies amicitiarum propter hoc quod dicuntur fecundum magis, & minus, non fufficienti crediderunt figno*. Et hoc modo fuperexcedere rationem, & deficere ab ea, pertinet ad diverfa peccata fecundum fpeciem, inquantum confequuntur diverfa motiva.

Ad fecundum dicendum, quod intentio peccantis non eft, ut recedat a ratione: & ideo non efficitur ejufdem rationis peccatum *fuperabundantiæ*, & *defectus* propter receffum ab eadem rationis rectitudine: Sed quandoque ille, qui dicit falfum, intendit veritatem occultare. unde quantum ad hoc, non refert utrum dicat plus, vel minus: Si tamen recedere a veritate non fit præter intentionem, tunc manifeftum eft, quod ex diverfis caufis aliquis movetur ad dicendum plus, vel minus: Et fecundum hoc diverfa eft ratio falfitatis: ficut patet de jactatore, qui fuperexcedit dicendo falfum, quærens gloriam, & de deceptore, qui diminuit evadens debiti

biti

biti solutionem. unde & quædam falsæ opiniones sunt sibi invicem contrariæ.

Ad tertium dicendum, quod prodigus, & illiberalis potest esse aliquis secundum diversa; ut scilicet sit aliquis illiberalis in accipiendo quæ non debet, & prodigus in dando quæ non debet, nihil autem prohibet, contraria inesse eidem secundum diversa.

A P P E N D I X.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a scripturis insinuatum, quod vitia secundum superabundantiam, & defectum different specie, seu (& in idem redit) quod superabundantia, & defectus diversificant species peccatorum. Ut per hoc, quod dicitur Ezech. 22. *Usuram, & superabundantiam accepisti, & avare proximos tuos calumniabaris*, & cæt. *avare sectando lucra*. Et contra de prodigo dicitur Luc. 15. *Dissipavit omnem substantiam suam vivendo luxuriose*. Ecce, quod superabundantiam ibi, *Ezech.* 22. in accipiendo, in proximos gravando, in lucra sectando constituit avaritiam, facitque eam specie diversam a prodigalitate, quæ deficit & in accipiendo, & in proximos gravando, & in lucra sectando; ut Euangelista a fortiori demonstrat. Si enim secundum hunc prodigus dissipat omnem substantiam suam, & vivit luxuriose: utique secundum eundem, sequitur, quod multo magis prodigus deficit in his, quæ prædiximus. Dissipare namque non tantum substantiam propriam, sed etiam omnem, & vivere luxuriose, idest non solum pro victu proprio, sed etiam pro multorum aliorum opes absque fræno effundere, hæc duo, inquam, defectum maximum e directo contra illam avari superabundantiam dicunt. Scripturæ igitur per prædicta, si ad scholasticum idioma, suaviter inflectantur, manifestant intentum. *Secundo* vides quomodo ex iis, &c.

AR-

ARTICULUS IX. 386

Utrum peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias.

2. 2. q. 53. art. 2. ad 3. & q. 92. a. 2. co. & q. 148. art. 4. ad 1. 2. & 3. Et 3. d. 36. a. 5. & mal. qu. 2. art. 6. & qu. 14. art. 3.

AD Nonum sic proceditur. Videtur, quod vitia, & peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias. Quia, ut dicit Dionysius 4. cap. de div. nom. (*par.* 4. *lect.* 22.) *malum contingit ex singularibus defectibus*: Singulares autem defectus sunt corruptiones singularum circumstantiarum. Ergo ex singulis circumstantiis corruptis singulæ species peccatorum consequuntur.

2. Præterea. Peccata sunt quidam actus humani: Sed actus humani interdum accipiunt speciem a circumstantiis, ut supra habitum est. (*qu.* 18. *art.* 10.) Ergo peccata differunt specie, secundum quod diversæ circumstantiæ corrumpuntur.

3. Præterea. Diversæ species gulæ assignantur secundum particulas, quæ in hoc versiculo continentur, *Præpropere, laute, nimis, ardenter, studiose*: Hæc autem pertinent ad diversas circumstantias: nam *præpropere* est, antequam oportet; *nimis*, plus quam oportet; & idem patet in aliis. Ergo species peccati diversificantur secundum diversas circumstantias.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 3. Ethicor. (*cap.* 7. *in prin.*) & in 4. (*c.* 1. *to.* 5.) quod singula vitia peccant agendo *plusquam oportet, & quando non oportet*; & similiter secundum omnes alias circumstantias. Non ergo secundum hoc diversificantur peccatorum species.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*art. præc.*) ubi occurrit aliud motivum ad peccandum, ibi est alia peccati species: quia motivum ad peccandum est finis, & objectum. Contingit autem quandoque, quod in corruptionibus diversarum circumstantiarum est idem motivum: sicut illiberalis ab eodem motivo habet, quod accipiat quando non oportet, & ubi non oportet, & plus quam oportet; & similiter de aliis circumstantiis: hoc enim facit propter inordinatum appetitum pecuniæ congregandæ. Et *in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones non diversificant species peccatorum, sed per-*

pertinent ad unam & eandem peccati speciem.

Quandoque vero contingit, quod corruptiones diversarum circumstantiarum proveniunt a diversis motivis: puta quod aliquis præpropere comedat, potest provenire ex hoc, quod homo non potest ferre dilationem cibi propter facilem consumptionem humiditatis: quod vero appetat immoderatum cibum, potest contingere propter virtutem naturæ potentem ad convertendum multum cibum: quod autem aliquis appetat cibos deliciosos, contingit propter appetitum delectationis, quæ est in cibo. Unde *in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones inducunt diversas peccati species*.

Ad primum ergo dicendum, quod malum, inquantum hujusmodi, privatio est. & ideo diversificatur specie secundum ea, quæ privantur, sicut & cæteræ privationes. Sed peccatum non sortitur speciem ex parte privationis, vel aversionis, ut supra dictum est, (*ar. 1. hu. q.*) sed ex conversione ad objectum actus.

Ad secundum dicendum, quod circumstantia nunquam transfert actum in aliam speciem, nisi quando est aliud motivum.

Ad tertium dicendum, quod in diversis speciebus gulæ diversa sunt motiva, sicut dictum est. (*in cor. art.*)

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito a scripturis, & Philosopho esse insinuatum, quod secundum diversas circumstantias non diversificantur specie peccata. A Philosopho quidem, ut *in arg. contr.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Marc. *6. Herodes tenuit Joannem, & vinxit*, &c. *Dicebat Joannes Herodi*, &c. *Herodes natalis sui cœnam fecit*, &c. *Et decollavit Joannem in carcere*. Hic enim una species peccati, scilicet, injustissimæ occisionis, narratur, quam tamen circumstantiæ diversæ concurrentes in diversas species, licet eam plurimum multipliciter deforment, non trahunt. Nam circumstantia, secundum quod non oportet, ibi est, quoniam Joannes, qui Herodis famam, simulque Herodiadis defendebat correctione illa sua, *non licet tibi*, &c. ab Herode ipso propter correctionem ipsam occiditur. Unde & circumstantia, propter quod non oportet, ibi includitur. Item circumstantiam, quando non oportet, vide ibi: quod quando gratias Deo agere debue-

debuerat Herodes, qui ipsum die illo in lucem produxerat, & consequenter præ gaudio sui natalis Joannem e vinculis relaxare, tunc occisionem ejus exequitur. Cæterum circumstantias reliquas facti hujus exsculpere poteris lector intelligens, ex *Homil.* 49. *Chrys. sup. Matth.* Ex his ergo circa eandem homicidii speciem narratis, relictum esse scholasticis acutis scriptura voluit, quod diversæ circumstantiæ possunt non variare speciem peccati. *Secundo* vides: quomodo ex iis, &c.

QUÆSTIO LXXIII.

De comparatione peccatorum adinvicem, in decem articulos divisa.

DEinde considerandum est de comparatione peccatorum adinvicem.

Et circa hoc quæruntur decem.

Primo. Utrum omnia peccata, & vitia sint connexa.
Secundo. Utrum omnia sint paria.
Tertio. Utrum gravitas peccatorum attendatur secundum objecta.
Quarto. Utrum secundum dignitatem virtutum, quibus peccata opponuntur.
Quinto. Utrum peccata carnalia sint graviora, quam spiritualia.
Sexto. Utrum secundum causas peccatorum attendatur gravitas peccatorum.
Septimo. Utrum secundum circumstantias.
Octavo. Utrum secundum quantitatem nocumenti.
Nono. Utrum secundum conditionem personæ, in quam peccatur.
Decimo. Utrum propter magnitudinem personæ peccantis aggravetur peccatum.

ARTICULUS I. 387

Utrum omnia peccata sint connexa.

3. *q.* 86. *a.* 3. & 3. *d.* 36. *a.* 5. & 3. *d.* 15. *q.* 1. *a.* 3. *q.* 1. *cor.* & *d.* 16. *q.* 2. *a.* 1. *q.* 2. *cor.* & *d.* 18. *q.* 2. *art.* 5. *qu.* 3. *ad* 1.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod omnia peccata sint connexa. Dicitur enim Jac. 2. *Quicunque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus*: Sed idem est esse reum omnium mandatorum legis, quod habere omnia peccata; quia, sicut Ambros. dicit, (*lib. de Parad. cap.* 8. *ante med.*) *peccatum est transgressio legis divinæ, & cælestium inobedientia mandatorum*. Ergo quicunque peccat in uno peccato, subjicitur omnibus peccatis.

2. Præterea. Quodlibet peccatum excludit virtutem sibi oppositam: Sed qui caret una virtute, caret omnibus, ut patet ex supradictis. (*q.* 65. *a.* 1.) Ergo qui peccat in uno peccato, privatur omnibus virtutibus: Sed qui caret virtute, habet vitium sibi oppositum. Ergo qui habet unum peccatum, habet omnia peccata.

3. Præterea. Virtutes omnes sunt connexæ, quæ conveniunt in uno principio, ut supra habitum est. (*quæst.* 65. *art.* 1. & 2.) Sed sicut virtutes conveniunt in uno principio, ita & peccata: quia sicut amor Dei, qui facit civitatem Dei, est principium, & radix omnium virtutum; ita amor sui, qui facit civitatem Babylonis, est radix omnium peccatorum, ut patet per August. 14. de civ. Dei. (*cap.* 28. & *ult. to.* 5. & *in Ps.* 64. *parum a prin. to.* 8.) Ergo etiam omnia vitia, & peccata sunt connexa, ita ut qui unum habet, habeat omnia.

Sed Contra. Quædam vitia sunt sibi invicem contraria, ut patet per Philos. in 2. Ethic. (*c.* 8. *to.* 5.) Sed impossibile est contraria simul inesse eidem. Ergo impossibile est omnia peccata, & vitia sibi esse invicem connexa.

Respondeo dicendum, quod aliter se habet intentio agentis secundum virtutem ad sequendum rationem, & aliter intentio peccantis ad divertendum a ratione. Cujuslibet enim agentis secundum virtutem intentio est, ut ipsius rationis regulam sequatur. & ideo omnium virtutum intentio in idem tendit. & pro-

propter hoc omnes virtutes habent connexionem adinvicem in ratione recta agibilium, quæ est prudentia, sicut supra dictum est. (*q.65.a.1.*) Sed intentio peccantis non est ad hoc quod recedat ab eo, quod est secundùm rationem, sed potius quod tendat in aliquod bonum appetibile, a quo speciem sortitur. Hujusmodi autem bona, in quæ tendit intentio peccantis a ratione recedens, sunt diversa, nullam connexionem habentia adinvicem: immo etiam interdum sunt contraria.

Cum igitur vitia, & peccata speciem habeant secundum illud, ad quod convertuntur, manifestum est, quod secundum illud, quod perficit species peccatorum, *nullam connexionem habent peccata adinvicem*. Non enim peccatum committitur in accedendo a multitudine ad unitatem, sicut accidit in virtutibus, quæ sunt connexæ, sed potius in recedendo ab unitate ad multitudinem.

Ad primum ergo dicendum, quod Jacobus loquitur de peccato, non ex parte conversionis, secundum quod peccata distinguuntur, sicut dictum est: (*in cor. ar. & qu.72.a.1.*) sed loquitur de eis ex parte aversionis, inquantum scilicet homo peccando recedit a legis mandato. Omnia autem legis mandata sunt ab uno & eodem, ut ipse ibidem dicit. Et ideo idem Deus contemnitur in omni peccato. Et ex hac parte dicit, quod *qui offendit in uno, factus est omnium reus*: quia scil. uno peccato peccando, incurrit pœnæ reatum ex hoc, quod contemnit Deum, ex cujus contemptu provenit omnium peccatorum reatus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*qu.71.a.4.*) non per quemlibet actum peccati tollitur virtus opposita. nam peccatum veniale virtutem non tollit: peccatum autem mortale tollit virtutem infusam, inquantum avertit a Deo: Sed unus actus peccati etiam mortalis non tollit habitum virtutis acquisitæ: Sed, si multiplicentur actus, intantum quod generetur contrarius habitus, excluditur habitus virtutis acquisitæ; qua exclusa, excluditur prudentia; quia, cum homo agit contra quamcunque virtutem, agit contra prudentiam, sine qua nulla virtus moralis esse potest, ut supra habitum est: (*q.58.a.4.& qu.65.a.1.*) & ideo per consequens excluduntur omnes virtutes morales quantum ad perfectum, & formale esse virtutis, quod habent, secundum quod participant prudentiam: Remanent tamen inclinationes ad actus virtutum non habentes rationem virtutis: Sed non sequitur, quod

propter hoc homo incurrat omnia vitia, vel peccata. *Primo* quidem, quia uni virtuti plura vitia opponuntur; ita quod virtus potest privari per unum eorum, etiamsi alterum eorum non adsit. *Secundo*, quia peccatum directe opponitur virtuti, quantum ad inclinationem virtutis ad actum, ut supra dictum est. (*q*. 71. *art*. 1.) Unde, remanentibus aliquibus inclinationibus virtuosis, non potest dici, quod homo habeat vitia, vel peccata opposita.

Ad tertium dicendum, quod amor Dei est congregativus, inquantum affectum hominis a multis ducit in unum, & ideo virtutes, quæ ex amore Dei causantur, connexionem habent. Sed amor sui disgregat affectum hominis in diversa, prout scilicet homo se amat appetendo sibi bona temporalia, quæ sunt varia, & diversa. Et ideo vitia, & peccata, quæ causantur ex amore sui, non sunt connexa.

APPENDIX.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Philosopho, quod peccata omnia non sunt connexa. A Philosopho quidem; ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Gene. 41. *Dixit ergo Pharao ad Joseph, quia ostendit tibi Deus omnia, quæ locutus es, numquid sapientiorem, & consimilem tui invenire potero? Tu eris super*, &c. Inde enim habetur, quod Pharao fuit & gratus suo conjectori Joseph, & prudens in præeligendo illum aliis omnibus ex prævisο judicio ipsius Joseph, & providens bene suorum populorum necessitatibus de proximo futuris constituendo ipsum Joseph super totam Ægyptum, resque omnes pro necessitate, ac opportunitate dispensandas. Constat autem, quod Pharao peccata habebat, cum esset gentilis, seu paganus; & quod gratitudo est virtus, 2. 2. *q*. 106. *a*. 1. Item prudentia ibidem *q*. 47. *ar*. 4. Item providentia, ibid. *q*. 49. *a*. 6. Vitia igitur his opposita pro tanto non erant in Pharaone. Per prædicta itaque scriptura, ceu scholastice loquens, ait; peccata non sunt ad invicem connexa. *Secundo* vides; quomodo, &c.

ARTICULUS II. 382

Utrum omnia peccata sint paria.

1. *d.* 42. *q.* 2. *a.* 5. & 3. *con. c.* 139. & *mal. q.* 2. *a.* 9. & *Matth.* 11. *co.* 2.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod omnia peccata sint paria. Peccare enim est facere quod non licet: Sed facere quæ non licet, uno & eodem modo in omnibus reprehenditur. Ergo peccare uno & eodem modo reprehenditur. Non ergo unum peccatum est alio gravius.

2. Præterea. Omne peccatum consistit in hoc, quod homo transgreditur regulam rationis; quæ ita se habet ad actus humanos, sicut regula linearis in corporalibus rebus. Ergo peccare simile est ei, quod est lineas transilire; Sed lineas transilire est æqualiter, & uno modo, etiamsi aliquis longius recedat, vel propinquius stet; quia privationes non recipiunt magis, vel minus. Ergo omnia peccata sunt æqualia.

3. Præterea. Peccata virtutibus opponuntur: Sed omnes virtutes æquales sunt, ut Tullius dicit in Paradoxis (*Parad.* 3.) Ergo omnia peccata sunt paria.

Sed Contra est, quod Dominus dicit ad Pilatum Joan. 19. *Qui tradidit me tibi, majus peccatum habet*: & tamen constat, quod Pilatus aliquod peccatum habuit. ergo unum peccatum est majus alio.

Respondeo dicendum, quod opinio Stoicorum fuit, quam Tullius prosequitur in Paradoxis, (*loc. cit.*) quod omnia peccata sint paria. Et ex hoc etiam derivatus est quorundam hæreticorum error, qui ponentes omnia peccata esse paria, dicunt etiam omnes pœnas inferni esse pares.

Et quantum ex verbis Tullii perspici potest, Stoici ducebantur ex hoc, quod considerabant peccatum ex parte privationis tantum; prout scilicet est recessus a ratione. unde simpliciter æstimantes, quod nulla privatio susciperet magis, & minus, posuerunt omnia peccata esse paria.

Sed si quis diligenter consideret, inveniet duplex privationum genus. Est enim *quædam* simplex, & pura privatio, quæ consistit quasi in *corruptum esse*: sicut mors est privatio vitæ; & tenebra est privatio luminis: Et tales privationes non recipiunt magis, & minus; quia nihil residuum est de ha-

bitu opposito. unde non minus est mortuus aliquis primo die mortis, & tertio, vel quarto, quam post annum, quando jam cadaver fuerit resolutum: & similiter non est magis tenebrosa domus, si lucerna sit operta pluribus velaminibus, quam si sit operta uno solo velamine totum lumen intercludente. Est autem *alia* privatio non simplex, sed aliquid retinens de habitu opposito; quæ quidem privatio magis consistit in *corrumpi*, quam in *corruptum esse*; sicut ægritudo, quæ privat debitam commensurationem humorum, ita tamen quod aliquid ejus remaneat, alioquin non remaneret animal vivum: Et similiter est de turpitudine, & aliis hujusmodi. Hujusmodi autem privationes recipiunt magis, & minus ex parte ejus, quod remanet de habitu contrario. Multum enim refert ad ægritudinem, vel turpitudinem, utrum plus, vel minus a debita commensuratione humorum, vel membrorum recedatur. Et similiter dicendum est de vitiis, & peccatis. Sic enim in eis privatur debita commensuratio rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur: alioquin malum, si sit integrum, destruit seipsum, ut dicitur in 4. Ethicor. (*cap. 5. ante med. tom. 5.*) Non enim posset remanere substantia actus, vel actio † *al. affectio* † agentis, nisi aliquid remaneret de ordine rationis. Et ideo multum interest ad gravitatem peccati, utrum plus, vel minus recedatur a rectitudine rationis. Et secundum hoc dicendum est, quod *non omnia peccata sunt paria*.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata committere non licet propter aliquam deordinationem, quam habent. unde illa, quæ majorem deordinationem continent, sunt magis illicita, & per consequens graviora peccata.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato, ac si esset privatio pura.

Ad tertium dicendum, quod virtutes sunt æquales proportionaliter in uno & eodem: Tamen una virtus præcedit aliam dignitate secundum suam speciem: Unus etiam homo est alio virtuosior in eadem specie virtutis, ut supra habitum est. (*q. 66. a. 1. & 2.*) Et tamen si virtutes essent pares, non sequeretur vitia esse paria: quia virtutes habent connexionem, non autem vitia, seu peccata.

AP-

APPENDIX.

EX art. habes *primo:* quomodo per rationem destruas hæresim *Joviniani*, ut refert Aug. dicentis, quod peccata omnia sunt paria, & consequenter, quod peccatores omnes in peccatis, & pœnis sunt pares. *Secundo* habes; quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari Jo. 19. ut *in arg. cont.* Item a Prover. 6. *Sex sunt*, *quæ odit Dominus*, *& septimum detestatur anima ejus*. Patet enim, quod peccatum esse magis detestabile Deo infert peccati majorem gravitatem. Item a Matth. 11. *Tyro*, *& Sidoni remissius erit in die judicii*, *quam vobis*. Item a Conc. *Flor.* Plures hæresis prędictæ damnationes vide *in* 2. 2. *ar. nu.* 108. 794. Item in Veritatibus Aureis super totam legem veterem, *Exod.* 9. *concl.* 6. & *Lev.* 4. *concl.* 1. & *Num.* 15. *concl.* 6. & *Deut.* 29. *concl.* 5. *Tertio* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim, &c.

ARTICULUS III. 389

Utrum gravitas peccatorum varietur secundum objecta.

Inf. a. 4. 5. *&* 9. *cor. & q.* 74. *a.* 9. *cor. &* 2. 2. *q.* 74. *a.* 2. *ad* 1. *& mal. q.* 2. *a.* 2. *ad* 6.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod peccatorum gravitas non varietur secundum objecta. Gravitas enim peccati pertinet ad modum, vel qualitatem ipsius peccati: Sed objectum est materia ipsius peccati. Ergo secundum diversa objecta peccatorum gravitas non variatur.

2. Præterea. Gravitas peccati est intensio malitiæ ipsius: Peccatum autem non habet rationem malitiæ ex parte conversionis ad proprium objectum, quod est quoddam bonum appetibile, sed magis ex parte aversionis. Ergo gravitas peccatorum non variatur secundum diversa objecta.

3. Præterea. Peccata, quæ habent diversa objecta, sunt diversorum generum: Sed ea, quæ sunt diversorum generum, non sunt comparabilia, ut probatur in 7. Phys. (*tex.* 30. 31. 32. *to.* 2.) Ergo unum peccatum non est gravius altero secundum diversitatem objectorum.

Sed Contra. Peccata recipiunt speciem ex obje-

 ctis,

ctis, ut ex supra dictis patet: (*quæst.* 72. *art.* 1.) Sed aliquorum peccatorum unum est gravius altero secundum suam speciem; sicut homicidium furto. Ergo gravitas peccatorum differt secundum objecta.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, (*art. præc. & quæst.* 72. *art.* 5.) gravitas peccatorum differt eo modo, quo una ægritudo est alia gravior. Sicut enim bonum sanitatis consistit in quadam commensuratione humorum per convenientiam ad naturam animalis: ita bonum virtutis consistit in quadam commensuratione humani actus secundum convenientiam ad regulam rationis.

Manifestum est autem, quod tanto est gravior ægritudo, quanto tollitur debita humorum commensuratio per incommensurationem prioris principii: sicut ægritudo, quæ provenit in corpore humano ex corde, quod est principium vitæ, vel ex aliquo, quod appropinquat cordi, periculosior est. Unde oportet etiam, quod peccatum sit tanto gravius, quanto deordinatio contingit circa aliquod principium, quod est prius in ordine rationis. Ratio autem ordinat omnia in agibilibus ex fine. & ideo, quanto peccatum contingit in actibus humanis ex altiori fine, tanto peccatum est gravius. Objecta autem actuum sunt fines eorum, ut ex supra dictis patet. (*qu.* 72. *art.* 3. *ad* 2.) Et ideo *secundum diversitatem objectorum attenditur diversitas gravitatis in peccatis*; sicut patet, quod res exteriores ordinantur ad hominem, sicut ad finem; homo autem ordinatur ulterius in Deum, sicut in finem. Unde peccatum, quod est circa ipsam substantiam hominis, sicut homicidium, est gravius peccato, quod est circa res exteriores, sicut furtum: Et adhuc est gravius peccatum, quod immediate contra Deum committitur; sicut infidelitas, blasphemia, & hujusmodi: Et in ordine quorumlibet horum peccatorum unum peccatum est gravius altero, secundum quod est circa aliquid principalius, vel minus principale. Et quia peccata habent speciem ex objectis, differentia gravitatis, quæ attenditur penes objecta, est prima, & principalis, quasi consequens speciem.

Ad primum ergo dicendum, quod objectum, etsi sit materia, circa quam terminatur actus, habet tamen rationem finis, secundum quod intentio agentis fertur in ipsum, ut supra dictum est: (*qu.* 72. *a.* 3. *ad* 2.) Forma autem actus moralis dependet ex fine, ut ex superioribus patet. (*q. præc. a.* 6. & *q.* 18. *a.* 6.)

Ad secundum dicendum, quod ex ipsa indebita con-

conversione ad aliquod bonum commutabile sequitur aversio ab incommutabili bono, in qua perficitur ratio mali. Et ideo oportet, quod secundum diversitatem eorum, quæ pertinent ad conversionem, sequatur diversa gravitas malitiæ in peccatis.

Ad tertium dicendum, quod omnia objecta humanorum actuum habent ordinem adinvicem. Et ideo omnes actus humani quodammodo conveniunt in uno genere, secundum quod ordinantur ad ultimum finem. Et ideo nihil prohibet, omnia peccata esse comparabilia.

APPENDIX.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum a scripturis, quod peccatorum gravitas variatur secundum objecta. Ut 1. Reg. 2. *Si peccaverit vir in virum, placari ei potest Deus: si autem in Deum peccaverit vir, quis orabit pro eo?* Ecce enim hic *duo* objecta, scilicet *Deus*, & *vir*: secundum quorum considerationem, ut ad literam patet, unum peccatum altero gravius judicatur. Vide *q.* 2. *art.* 4. Insinuatur item Genes. 9. *quicumque effuderit humanum sanguinem, fundetur sanguis illius.* Et Exod. 22. *Si quis furatus fuerit bovem*, &c. *quinque boves pro uno bove restituet*. Ex diversitate enim objectorum, scil. humani sanguinis, & rei exterioris, puta bovis, judicatur gravitas punitionis major, vel minor fienda: & consequenter gravitas peccati, secundum illud Deute. 25. *pro mensura peccati erit & plagarum modus*. *Secundo* vides, &c.

ARTICULUS IV. 390

Utrum gravitas peccatorum differat secundum dignitatem virtutum, quibus opponuntur.

2. 2. *q.* 20. *a.* 3. *&* *q.* 116. *a.* 2. *co.* *&* *q.* 119. *a.* 2. *cor.* *&* *mal. quol.* 2. *ar.* 10.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod gravitas peccatorum non differat secundum dignitatem virtutum, quibus peccata opponuntur; ut scilicet majori virtuti gravius peccatum opponatur. Quia, ut dicitur Prov. 15. *In abundanti justitia virtus maxima est:* Sicut autem dicit Dominus Matthæi 5. abundans justitia cohibet iram, quæ est minus peccatum, quam homicidium, quod cohibet mi-

nor justitia. Ergo maximæ virtuti opponitur minimum peccatum.

2. Præterea. In secundo Ethicorum (*cap. 3. circa fin. tom. 5.*) dicitur, quod *virtus est circa difficile, & bonum*: ex quo videtur, quod major virtus sit circa magis difficile: Sed minus est peccatum, si homo deficiat in magis difficili, quam si deficiat in minus difficili. Ergo majori virtuti minus peccatum opponitur.

3. Præterea. Charitas est major virtus, quam fides, & spes, ut dicitur 1. ad Corinth. 13. Odium autem, quod opponitur charitati, est minus peccatum, quam infidelitas, vel desperatio, quæ opponuntur fidei, & spei. Ergo majori virtuti opponitur minus peccatum.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in 8. Ethic. (*cap. 10. parum a princ. tom. 5.*) quod *pessimum optimo contrarium est*: Optimum autem in moralibus est maxima virtus; pessimum autem gravissimum peccatum. Ergo maximæ virtuti opponitur gravissimum peccatum.

Respondeo dicendum, quod virtuti opponitur aliquod peccatum *dupliciter*. *Uno* quidem *modo* principaliter, & directe, quod scilicet est circa idem objectum. nam contraria circa idem sunt. & hoc modo oportet, quod majori virtuti opponatur gravius peccatum. sicut enim ex parte objecti attenditur major gravitas peccati, ita etiam major dignitas virtutis. utrumque enim ex objecto speciem sortitur, ut ex supra dictis patet. (*q. 60. a. 5. & q. 62. a. 1.*) unde oportet, quod maximæ virtuti directe contrarietur maximum peccatum, quasi maxime ab eodem distans in eodem genere.

Alio modo potest considerari oppositio virtutis ad peccatum secundum quandam extensionem virtutis cohibentis peccatum. Quanto enim fuerit virtutis major, tanto magis elongat hominem a peccato sibi contrario; ita quod non solum ipsum peccatum, sed etiam inducentia ad peccatum cohibet. Et sic manifestum est, quod quanto aliqua virtus fuerit major, tanto etiam minora peccata cohibet: sicut etiam sanitas, quanto fuerit major, tanto etiam minores discrepantias excludit: Et *per hunc modum majori virtuti minus peccatum opponitur ex parte effectus*.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de oppositione, quæ attenditur secundum cohibitionem peccati. sic enim abundans justitia etiam minora peccata cohibet.

Ad secundum dicendum, quod majori virtuti, quæ

quæ eſt circa donum magis difficile, contrariatur directe peccatum, quod eſt circa malum magis difficile. Utrobique enim invenitur quædam eminentia ex eo, quod oſtenditur voluntas proclivior in bonum, vel in malum ex hoc quod difficultate non vincitur.

Ad tertium dicendum, quod charitas non eſt quicunque amor, ſed amor Dei. unde non opponitur ei quodcunque odium directe, ſed odium Dei, quod eſt graviſſimum peccatorum.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*, quomodo per rationem & oſtendas, & recte intelligas, merito a ſcripturis, & Eccleſia, & Philoſopho eſſe inſinuatum, quod gravitas peccati differt, & non differt, ſecundum dignitatem virtutum. A Philoſopho quidem, quod differat, ut *in arg. cont.* A ſcripturis vero, quod non differat: ut per hoc, quod de Job, qui erat virtute maxima præditus, ſecundum *cap.* 1. 2. utpote ſimplex, rectus, timens Deum, recedens a malo, & adhuc retinens innocentiam, dicitur cap. primo. *In omnibus his non peccavit labiis ſuis*, & ca. 31. *pepigi fœdus cum oculis meis, ut non cogitarem quidem de virgine*, & ca. 42. *non eſtis locuti rectum coram me, ſicut ſervus meus Job*. Ex his enim omnibus patet, quod maxima virtus ipſius Job, eo, quod eſſet maxima, extendebatur ad cohibitionem etiam minorum peccatorum, puta, oris, & cordis, immo & occaſionum peccandi, puta oculorum. Item per hoc, quod præcepta magna evangelica, ideo vocantur Matth. 5. *mandata minima*, quia ad cohibitionem etiam minorum peccatorum, puta iraſcendi, extenduntur. Ab eccleſia autem inſinuatur idipſum, ſcilicet quod non differat ſecundum, &c. ut per hoc, quod de Joanne Baptiſta, qui fuit Luc. 1. *repletus Spiritu ſancto adhuc ex utero matris ſuæ*, canit dicens eidem in hymno. *Antra deſerti teneris ſub annis, civium turmas fugiens, petiſti; ne levi ſaltem maculare vitam famine poſſes*. His enim verbis teſtificatur, quod B. Joannes ideo petiit deſertum, ibi vivere volens: ne famine ideſt locutione, levi macularetur, hoc eſt, ut etiam peccata venialia ſpecialiter linguæ, quantum ſibi poſſibile erat, ſolicite evitaret. Prædictis ergo tam ſcripturæ, quam Eccleſiæ ſententiis, ſi ſcholaſtice in propoſito loquamur, dicitur: Majori virtuti minus peccatum op-

opponitur ex parte effectus. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS V. 391

Utrum peccata carnalia sint minoris culpæ, quam spiritualia.

2. 2. q. 154. a. 3. & 4. d. 9. a. 3. q. 5. co. & d. 33. q. 1. a. 3. q. 1. a. 3. q. 2. ad 3. & ver. q. 25. a. 6. ad 2. & Isa. 1. lect. 6. fi.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod peccata carnalia non sint minoris culpæ, quam peccata spiritualia. Adulterium enim gravius peccatum est, quam furtum. Dicitur enim Prover. 6. *Non grandis est culpa, cum quis furatus fuerit: qui autem adulter est, propter cordis inopiam perdet animam suam*: Sed furtum pertinet ad avaritiam, quæ est peccatum spirituale; adulterium autem ad luxuriam, quæ est peccatum carnale. Ergo peccata carnalia sunt majoris culpæ.

2. Præterea. Augustinus dicit super Levitic. (*ubi non occurrit, sed habetur lib. 2. de civ. Dei cap. 4. & lib. 4. cap. 31. ante med. to. 5.*) quod *diabolus maxime gaudet de peccato luxuriæ, & idololatriæ*: Sed de majori culpa magis gaudet. Ergo, cum luxuria sit peccatum carnale, videtur, quod peccata carnalia sint maximæ culpæ.

3. Præterea. Philosophus probat in 7. Ethicor. (*cap. 6. to. 5.*) quod *incontinens concupiscentiæ est turpior, quam incontinens iræ*: Sed ira est peccatum spirituale, secundum Gregor. 31. Moral. (*c. 17. vers. fi.*) concupiscentia autem pertinet ad peccata carnalia. Ergo peccatum carnale est gravius, quam peccatum spirituale.

Sed Contra est, quod Gregorius dicit, (*l. 33. moral. cap. 11. cir. med.*) quod peccata carnalia sunt minoris culpæ, & majoris infamiæ, quam spiritualia.

Respondeo dicendum, quod *peccata spiritualia sunt majoris culpæ, quam peccata carnalia*: Quod non est sic intelligendum, quasi quodlibet peccatum spirituale sit majoris culpæ quolibet peccato carnali; sed quia considerata hac sola differentia spiritualitatis, & carnalitatis, graviora sunt, quam cætera peccata, cæteris paribus.

Cujus ratio *triplex* potest assignari. *Prima* quidem ex parte subjecti. nam peccata spiritualia pertinens,

tinent ad spiritum, cujus est converti ad Deum, & ab eo averti: peccata vero carnalia consummantur in delectatione carnalis appetitus, ad quem principaliter pertinet ad bonum corporale converti. & ideo peccatum carnale, inquantum hujusmodi, plus habet de conversione, propter quod etiam est majoris adhæsionis; sed peccatum spirituale habet plus de aversione, ex qua procedit ratio culpæ. & ideo peccatum spirituale, inquantum hujusmodi, est majoris culpæ. *Secunda* ratio potest sumi ex parte ejus, in quem peccatur. nam peccatum carnale, inquantum hujusmodi, est in corpus proprium, quod est minus diligendum secundum ordinem charitatis, quam Deus, & proximus, in quos peccatur per peccata spiritualia. & ideo peccata spiritualia, inquantum hujusmodi, sunt majoris culpæ. *Tertia* ratio potest sumi ex parte motivi: quia quanto est gravius impulsivum ad peccandum, tanto homo minus peccat, ut infra dicetur: (*art. seq.*) peccata autem carnalia habent vehementius impulsivum, idest ipsam concupiscentiam carnis nobis innatam. & ideo peccata spiritualia, inquantum hujusmodi, sunt majoris culpæ.

Ad primum ergo dicendum, quod adulterium non solum pertinet ad peccatum luxuriæ, sed etiam pertinet ad peccatum injustitiæ. & quantum ad hoc potest ad avaritiam reduci, ut Glos. (*Hieron.*) dicit ad Ephes. 5. super illud, *Omnis fornicator, aut immundus, aut avarus* &c. & tunc gravius est adulterium, quam furtum, quanto homini charior est uxor, quam res possessa.

Ad secundum dicendum, quod diabolus dicitur maxime gaudere de peccato luxuriæ; quia est maximæ adhærentiæ, & difficile ab eo homo potest eripi. *Insatiabilis est enim delectabilis appetitus*, ut Philos. dicit in 3. Ethic. (*c. 12. a med. to. 5.*)

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit, (*lib. 7. Ethic. cap. 6. tom. 5.*) turpius est esse incontinentem concupiscentiæ, quam incontinentem iræ; quia minus participat de ratione. Et secundum hoc etiam dicit in 3. Ethic. (*cap. 10. cir. fi. to. 5.*) quod *peccata intemperantiæ sunt maxime exprobrabilia; quia sunt circa illas delectationes, quæ sunt communes nobis, & brutis*. unde quodammodo per ista peccata homo brutalis redditur. & inde est, quod, sicut Gregorius dicit, (*loc. cit. in arg. sed con.*) sunt majoris infamiæ.

AP-

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito a scripturis, & Greg. fuisse insinuatum, quod spiritualia peccata sunt gravioris culpæ, quam carnalia. A D. Greg. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero, ut Thren. 4. *Major est effecta iniquitas populi mei peccato Sodomorum.* Et Luc. 10. *Sodomis in die illa remissius erit, quam illi civitati.* Patet enim, quod peccatum Sodomorum inter peccata carnalia pessimum erat, utpote contra naturam, *Gen.* 13. 19. Si ergo spiritualia peccata, de quibus auctoritates prædictæ loquuntur, sunt graviora peccatis sodomiticis; utique per hoc scriptura a fortiori demonstravit art. conclusio. intentum. *Secundo* vides: &c.

ARTICULUS VI. 392

Utrum gravitas peccatorum attendatur secundum causam peccati.

2. 3. *quol.* 148. *a.* 3. *cor.* & 2. *d.* 13. *in expos. li.* & *mal. q.* 2. *a.* 1. & 10. *cor.*

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod gravitas peccatorum non attendatur secundum peccati causam. Quanto enim peccati causa fuerit major, tanto vehementius movet ad peccandum; & ita difficilius potest ei resisti: Sed peccatum diminuitur ex hoc, quod ei difficilius resistitur. hoc enim pertinet ad infirmitatem peccantis, ut non facile resistat peccato: peccatum autem, quod est ex infirmitate, levius judicatur. Non ergo peccatum habet gravitatem ex parte suæ causæ.

2. Præterea. Concupiscentia est generalis quædam causa peccati. unde dicit Glos. (*ord. August. lib. de spir. & lit. c.* 4. *to.* 3.) super illud Rom. 7. *nam concupiscentiam nesciebam*, &c. *Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet:* Sed quanto homo fuerit victus majori concupiscentia, tanto est minus peccatum. Gravitas ergo peccati diminuitur ex magnitudine causæ.

3. Præterea. Sicut rectitudo rationis est causa virtuosi actus: ita defectus rationis videtur esse causa peccati: Sed defectus rationis quanto fuerit major, tanto est minus peccatum; intantum quod qui caret usu rationis, omnino excusatur a peccato; & qui

qui ex ignorantia peccat, levius peccat. Ergo gravitas peccati non augetur ex magnitudine causæ.

Sed Contra. Multiplicata causa, multiplicatur effectus. Ergo, si causa peccati major fuerit, peccatum erit gravius.

Respondeo dicendum, quod in genere peccati, sicut & in quolibet alio genere, potest accipi *duplex* causa. *Una*, quæ est per se, & propria causa peccati, quæ est ipsa voluntas peccandi. comparatur enim ad actum peccati, sicut arbor ad fructum, ut dicitur in Glos. (*Aug. lib.* 1. *cont. Jul. c.* 8. *ante med. to.* 7.) super illud Matth. 7. *non potest arbor bona fructus malos facere*. Et hujusmodi causa *quanto fuerit major, tanto peccatum erit gravius*. Quanto enim voluntas fuerit major ad peccandum, tanto homo gravius peccat.

Aliæ vero causæ peccati accipiuntur quasi extrinsecæ, & remotæ, ex quibus scil. voluntas inclinatur ad peccandum. Et in his causis est distinguendum. *Quædam* enim harum inducunt voluntatem ad peccandum secundum ipsam naturam voluntatis; sicut finis, quod est proprium objectum voluntatis. Et *ex tali causa augetur peccatum*. gravius enim peccat, cujus voluntas ex intentione pejoris finis inclinatur ad peccandum. *Aliæ* vero causæ sunt, quæ inclinant voluntatem ad peccandum præter naturam, & ordinem ipsius voluntatis, quæ nata est moveri libere ex seipsa secundum judicium rationis. Unde *causæ, quæ diminuunt judicium rationis*, sicut ignorantia, *vel quæ diminuunt liberum motum voluntatis*, sicut infirmitas, vel violentia, aut metus, aut aliquid hujusmodi, *diminuunt peccatum*, sicut & diminuunt voluntarium; intantum quod si actus sit omnino involuntarius, non habet rationem peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de causa movente extrinseca, quæ diminuit voluntarium, cujus quidem causæ augmentum diminuit peccatum, ut dictum est. (*in cor.*)

Ad secundum dicendum, quod si sub concupiscentia includatur etiam ipse motus voluntatis, sic ubi est major concupiscentia, est majus peccatum. Si vero concupiscentia dicatur passio quædam, quæ est motus vis concupiscibilis, sic major concupiscentia præcedens judicium rationis, & motum voluntatis diminuit peccatum: quia qui majori concupiscentia stimulatus peccat, cadit ex graviori tentatione: unde minus ei imputatur. Si vero concupiscentia sic sum-

ſumpta ſequatur judicium rationis, & motum voluntatis, ſic ubi eſt major concupiſcentia, eſt majus peccatum. Inſurgit enim interdum major concupiſcentiæ motus ex hoc, quod voluntas effrenate tendit in ſuum objectum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de cauſa, quæ cauſat involuntarium: & hæc diminuit peccatum, ut dictum eſt. (*in corp. art.*)

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo:* quomodo per rationem & oſtendas, & recte intelligas, merito a ſcripturis, & Eccleſia inſinuatum fuiſſe, quod gravitas peccatorum attenditur ſecundum peccati cauſam. A ſcripturis quidem, ut ab oppoſitis. Tob. 12. *quando ſepeliebas mortuos, & derelinquebas prandium tuum, & mortuos abſcondebas per diem in domo tua, & nocte ſepeliebas eos; ego obtuli orationem tuam coram Domino*. Per hoc enim quod actus virtuoſus Tobiæ, quo ſepeliebat mortuos, commendatur valde ex cauſa, unde procedebat; ſcilicet ex voluntate, ita, quod, quanto voluntas in hoc opere fuit ardentior, tanto magis commendatur actus ille, per hoc, inquam, velut per oppoſitum, datur intelligi, quod actus vitioſus eſt valde vituperandus ex cauſa ſua ideſt voluntate: ita, ut, quanto voluntas in opere illo eſt ardentior, vel minus ardens, tanto magis vel minus, fit vituperabilis actus ipſe vitioſus, ideſt peccatum. Et hoc eſt, ut patet conſideranti, gravitatem peccati attendi ſecundum cauſam ſuam. Expende Tobiæ prædictum textum, & videbis, quæ dico. Quare de ſepelitione mortuorum, quod erat opus virtuoſum, non ſat eſt Angelo meminiſſe, niſi etiam de prandii derelictione, de eorum per diem abſconſione, & nocturna ſepultura mentionem faciat? Quia hinc vult omnes intelligere: voluntatem Tobiæ ardentiorem fuiſſe ad ſepeliendos mortuos, quam ad prandendum, quam ad vitam propriam a perſecutione tyrannica totaliter evitandum. Vix enim effugerat mortem ſibi a tyranno Sennacherib propter hoc virtuoſum opus intentatam c. 1. & nihilominus a tali bono opere, etiam cum diſcrimine novæ perſecutionis c. 2. non ceſſabat: id, quod ardentiſſimam ejus in hoc voluntatem aperte declarat. Sed tamen, ne Deum tentare videretur non declinando, quantum cum opere illo poterat, perſecutionem ſui: ideo mortuos in domo ſua per diem abſconſos ſepeliebat de nocte.

Hanc

Hanc ob rem significandam mentio facta est ab ipso Raphaele de absconsione mortuorum, & de sepelitione nocturna. Ab Ecclesia vero insinuatur idipsum, tamquam ab oppositis, per hoc, quod in collecta Domin. 24. post oct. Trin. dicit, *Ut divini operis fructum propensius exequentes pietatis tuæ remedia majora percipiant*. Ex hoc enim quod monstrat meritum boni operis attendi valde secundum causam suam, idest secundum quod voluntas operantis illud est propensior, vel minus propensa, idest ad illud operandum inflammatior, vel minus inflammata, ex hoc, inquam, ceu ex opposito commonstrat, quod demeritum, idest gravitas pravi operis, idest peccati attendi debet valde secundum causam suam, idest secundum quod voluntas peccantis est ad illud magis, vel minus propensa, idest inflammata. Porro de auctoritate Ecclesiæ, quantum in his, aliisque rebus, valeat; vide 2. 2. *q.* 10. *art.* 12. *corp. princ. Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS VII. 392

Utrum circumstantia aggravet peccatum.

AD Septimum sic proceditur. Videtur; quod circumstantia non aggravet peccatum. Peccatum enim habet gravitatem ex sua specie: circumstantia autem non dat speciem peccato, cum sit quoddam accidens ejus. ergo gravitas peccati non consideratur ex circumstantia.

2. Præterea. Aut circumstantia est mala, aut non: Si circumstantia mala est, ipsa per se causat quandam speciem mali: si vero non sit mala, non habet unde augeat malum. Ergo circumstantia nullo modo auget peccatum.

3. Præterea. Malitia peccati est ex parte aversionis: Sed circumstantiæ consequuntur peccatum ex parte conversionis. Ergo non augent malitiam peccati.

Sed Contra est, quod ignorantia circumstantiæ diminuit peccatum. Qui enim peccat ex ignorantia circumstantiæ, meretur veniam, ut dicitur in 3. Ethic. (*cap.* 1. *cir. med. tom.* 5.) Hoc autem non esset, nisi circumstantia aggravaret peccatum. Ergo circumstantia peccatum aggravat.

Respondeo dicendum, quod *unumquodque ex eodem natum est augeri, ex quo causatur*, sicut Philosophus dicit de habitu virtutis in 2. Ethic. (*cap.* 1. *&* 2. *to.* 5.) Manifestum est autem, quod peccatum

catum

catum causatur ex defectu alicujus circumstantię. ex hoc enim receditur ab ordine rationis, quod aliquis in operando non observat debitas circumstantias. Unde *manifestum est, quod peccatum natum est aggravari per circumstantiam*.

Sed hoc quidem contingit *tripliciter*. *Uno* quidem *modo*, inquantum circumstantia transfert in aliud genus peccati: sicut peccatum fornicationis consistit in hoc, quod homo accedit ad non suam: si autem addatur hæc circumstantia, ut illa, ad quam accedit, sit alterius uxor, transfertur jam in aliud genus peccati, scilicet in injustitiam, inquantum homo usurpat rem alterius; Et secundum hoc adulterium est gravius peccatum, quam fornicatio. *Aliquando* vero circumstantia non aggravat peccatum, quasi trahens in aliud genus peccati, sed solum quia multiplicat rationem peccati; sicut si prodigus det quando non debet, & cui non debet, multiplicius peccat eodem genere peccati, quam si solum det, cui non debet. & ex hoc ipso peccatum fit gravius: sicut etiam ægritudo est gravior, quæ plures partes corporis inficit. Unde & Tullius dicit in Paradoxis, (*parad. 3. a med.*) quod *in patris vita violanda multa peccantur. violatur enim is, qui procreavit, qui aluit, qui erudivit, qui in sede, ac domo, atque in re publica collocavit*. *Tertio modo* circumstantia aggravat peccatum ex eo, quod auget deformitatem provenientem ex alia circumstantia: sicut accipere alienum constituit peccatum furti; si autem addatur hæc circumstantia, ut multum accipiat de alieno, erit peccatum gravius; quamvis accipere multum, vel parum de se non dicat rationem boni, vel mali.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua circumstantia dat speciem actui morali, ut supra habitum est: (*q. 18. ar. 10.*) Et tamen circumstantia, quę non dat speciem, potest aggravare peccatum: quia sicut bonitas rei non solum pensatur ex sua specie, sed etiam ex aliquo accidente: ita malitia actus non solum pensatur ex specie actus, sed etiam ex circumstantia.

Ad secundum dicendum, quod utroque modo circumstantia potest aggravare peccatum. Si enim sit mala, non tamen propter hoc oportet, quod constituat speciem peccati: potest enim addere rationem malitiæ in eadem specie, ut dictum est: (*in corp. art.*) Si autem non sit mala, potest aggravare peccatum in ordine ad malitiam alterius circumstantiæ.

Ad

Ad tertium dicendum, quod ratio debet ordinare actum non solum quantum ad objectum, sed etiam quantum ad omnes circumstantias. Et ideo aversio quædam a regula rationis attenditur secundum corruptionem cujuslibet circumstantiæ: Puta si aliquis operetur quando non debet, vel ubi non debet: Et hujusmodi aversio sufficit ad rationem mali. Hanc autem aversionem a regula rationis sequitur aversio a Deo, cui debet homo per rectam rationem conjungi.

APPENDIX.

Ex art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a scripturis, Concil. & Philos. quod circumstantia aggravat peccatum. A Philosoph. quidem, ut cum discursu ponitur *in arg. cont.* Ubi nota vim in ly *hoc autem non esset, nisi aliqua alia circumstantia aggravaret peccatum*. A scripturis vero per hoc, quod dicitur 3. Reg. 2. *Quod Joab occidit, & effudit sanguinem belli in pace; & posuit cruorem belli in baltheo suo, qui erat circa lumbos ejus; & in calceamento suo, quod erat in pedibus ejus*. Ac si dicat. Occidit eos, quando non debuit (Hoc est: effundere sanguinem belli in pace) & secundum quod non debuit, id est proditorie; hoc est ly *posuit cruorem in baltheo*, &c. Ex his autem circumstantiis aggravari peccatum ipsius Joab, intendit ibi David ostendere. Item Heb. 12. *deponentes omne pondus, & circumstans nos peccatum*. Id est. Deponentes peccatum cum omnibus ejus circumstantiis ponderosis, idest aggravantibus. A Concil. Trident. autem sess. 14. cap. 5. *Eas circumstantias in confessione explicandas, quæ speciem peccati mutant, quod sine illis fieri nequeat, ut de gravitate criminum recte censere possint*. Hæc ibi. Porro tex. corp. dixit ly *circumstantia transfert in aliud genus peccati*, quod explicat Concil. per ly *speciem peccati mutant*. De circumstantiis aggravantibus, si plura vis, vide *Additio. q. 6. ar. 2. & q. 7. ar. 1. cum Eluc. Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doct. &c.

AP-

ARTICULUS VIII. 394

Utrum gravitas peccati augeatur secundum majus nocumentum.

1. 2. q. 34. a. 4. & q. 73. a. 3. cor. & q. 74. a. 2. cor. & qu. 14. a. 4. & mal. q. 2. a. 10. cor.

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod gravitas peccati non augeatur secundum majus nocumentum. Nocumentum enim est quidam eventus consequens actum peccati: Sed eventus sequens non addit ad bonitatem, vel malitiam actus, ut supra dictum est. (*qu.* 20. *a.* 5.) Ergo peccatum non aggravatur propter majus nocumentum.

2. Præterea. Nocumentum maxime invenitur in peccatis, quæ sunt contra proximum: quia sibi ipsi nemo vult nocere; Deo autem nemo potest nocere, secundum illud Job 35. *Si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra illum? homini, qui est similis tibi, nocebit impietas tua.* Si ergo peccatum aggravaretur propter majus nocumentum, sequeretur, quod peccatum, quo quis peccat in proximum, esset gravius peccato, quo quis peccat in Deum, vel in seipsum.

3. Præterea. Majus nocumentum infertur alicui, cum privatur vita gratiæ, quam cum privatur vita naturæ; quia vita gratiæ est melior, quam vita naturæ; intantum quod homo debet vitam naturæ contemnere, ne amittat vitam gratiæ: Sed homo, qui inducit aliquam mulierem ad fornicandum, quantum est de se, privat eam vita gratiæ, inducens eam ad peccatum mortale. Si ergo peccatum esset gravius propter majus nocumentum, sequeretur, quod simplex fornicator gravius peccaret, quam homicida: quod est manifeste falsum. Non ergo peccatum est gravius propter majus nocumentum.

Sed Contra est, quod Augustinus dicit in tertio de libero arbitrio. (*cap.* 14. *cir. fin. to.* 1.) *Quia vitium naturæ adversatur, tantum additur malitiæ vitiorum, quantum integritati naturarum minuitur:* Sed diminutio integritatis naturę est nocumentum. Ergo tanto gravius est peccatum, quanto majus est nocumentum.

Respondeo dicendum, quod nocumentum *tripliciter* se habere potest ad peccatum. *Quandoque* enim nocumentum, quod provenit ex peccato, est prævisum, & intentum: sicut cum aliquis aliquid ope-

operatur animo nocendi alteri ; ut homicida , vel fur : Et *tunc directe quantitas nocumenti adauget gravitatem peccati*; quia tunc nocumentum est per se objectum peccati.

Quandoque autem nocumentum est prævisum , sed non intentum : sicut cum aliquis transiens per agrum , ut compendiosius vadat ad fornicandum , infert nocumentum his , quæ sunt seminata in agro scienter , licet non animo nocendi : Et *sic etiam quantitas nocumenti aggravat peccatum*, *sed indirecte* ; inquantum scilicet ex voluntate multum inclinata ad peccandum procedit, quod aliquis non prætermittat facere damnum sibi , vel alii , quod simpliciter non vellet.

Quandoque autem nocumentum nec est prævisum, nec intentum: Et *tunc si per accidens se habeat ad peccatum , non aggravat peccatum directe*; *sed propter negligentiam considerandi* nocumenta , quæ consequi possent , imputantur homini ad pœnam mala, quæ eveniunt præter ejus intentionem, si dabat operam rei illicitæ. *Si vero nocumentum per se sequatur ex actu peccati , licet non sit intentum , nec prævisum , directe peccatum aggravat*: quia quæcunque per se consequuntur ad peccatum, pertinent quodammodo ad ipsam peccati speciem : puta, si aliquis publice fornicetur, sequitur scandalum plurimorum ; quod quamvis ipse non intendat , nec forte prævideat, directe per hoc aggravatur peccatum.

Aliter tamen videtur se habere circa nocumentum pœnale , quod incurrit ipse , qui peccat. *Hujusmodi autem nocumentum si per accidens se habeat ad actum peccati , & non sit prævisum , nec intentum , non aggravat peccatum*, *neque sequitur majorem gravitatem peccati*: sicut si aliquis currens ad occidendum, impingat, & lædat sibi pedem. *Si* vero *tale nocumentum per se consequatur ad actum peccati*, *licet forte nec sit prævisum*, *nec intentum*, *tunc majus nocumentum non facit gravius peccatum* , *sed e converso gravius peccatum inducit gravius nocumentum*: sicut aliquis infidelis , qui nihil audivit de pœnis inferni, graviorem pœnam in inferno patietur pro peccato homicidii , quam pro peccato furti. quia enim hoc nec intendit, nec prævidit, non aggravatur ex hoc peccatum; sicut contingit circa fidelem , qui ex hoc ipso videtur peccare gravius , quod majores pœnas contemnit , ut impleat voluntatem peccati : sed gravitas hujusmodi nocumenti solum causatur ex gravitate peccati.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod, ficut etiam fupra dictum eft, (*qu.* 20. *a.* 5.) cum de bonitate, & malitia exteriorum actuum ageretur, eventus fequens, fi fit prævifus, & intentus, addit ad bonitatem, vel malitiam actus.

Ad fecundum dicendum, quod quamvis nocumentum aggravet peccatum; non tamen fequitur, quod ex folo nocumento peccatum aggravetur: quinimo peccatum per fe eft gravius propter inordinationem, ut fupra dictum eft. (*artic.* 3. *hujus quæft.*) Unde & ipfum nocumentum aggravat peccatum, inquantum facit actum effe magis inordinatum. Unde non fequitur, quod fi nocumentum maxime habet locum in peccatis, quæ funt contra proximum, illa peccata fint graviffima: quia multo major inordinatio invenitur in peccatis, quę funt contra Deum, & in quibufdam eorum, quæ funt contra feipfum. Et tamen poteft dici, quod etfi Deo nullus poffit nocere quantum ad ejus fubftantiam; poteft tamen nocumentum attentare in his, quæ Dei funt; ficut extirpando fidem, violando facra, quæ funt peccata graviffima. Sibi etiam aliquis quandoque fcienter, & volenter infert nocumentum; ficut patet in his, qui fe interimunt, licet finaliter hoc referant ad aliquod bonum apparens, puta ad hoc, quod liberentur ab aliqua anguftia.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio non fequitur propter *duo*. *Primo* quidem, quia homicida intendit directe nocumentum proximi; fornicator autem, qui provocat mulierem, non intendit nocumentum, fed delectationem. *Secundo*, quia homicida eft per fe, & fufficiens caufa corporalis mortis: fpiritualis autem mortis nullus poteft effe alteri caufa per fe, & fufficiens: quia nullus fpiritualiter moritur, nifi propria voluntate peccando.

A P P E N D I X.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem & oftendas, & recte intelligas, merito a fcripturis, & Aug. effe infinuatum, quod peccatum augetur fecundum majus nocumentum. A D. Aug. quidem: ut *in argu. cont.* A fcripturis vero per hoc, quod dicitur 2. Reg. 12. *Uriam Ethæum percuffifti gladio, & uxorem illius accepifti in uxorem tibi*, &c. *Quoniam blafphemare fecifti inimicos nomen Domini: propter verbum hoc, filius, qui natus eft tibi, morte morietur*. Patet enim hic, quod Nathan volens monftrare ipfi David gravitatem peccatorum

ejus

ejus addacit nocumenta ex peccatis illius fecuta: puta ablationem & vitæ, & uxoris, ab Uria, nec non fcandalum populis datum ufque ad blafphemiam nominis Domini excrefcens. Nota pro applicatione ad tex. conclufionis, quod horum nocumentorum David *primum* fuit prævifum, & intentum, fcilicet nocumentum occifionis Uriæ; *fecundum* fuit prævifum, fed forte non intentum, fcilicet adulterii cum uxore Uriæ, & acceptionis ejufdem pro uxore fua: *tertium* non fuit intentum, immo nec forfan prævifum, fed tamen ad actum peccati regis per fe confequens, fcilicet fcandali gravis, & univerfalis. Scandalizantur fiquidem populi, etiam exteri, vifis, vel auditis peccatis principum, & fcandalo tam gravi, ut in fcelera magna, puta blafphemiam Domini, aperte prorumpant: juxta illud Ifa. 52. *dominatores ejus inique agunt, & jugiter tota die nomen meum blafphematur*. Ac fi ergo dixerit Nathan ad regem David. Peccata tua ex nocumentis magnis, quæ inde & prævifa, & intenta, & præter intentionem per fe funt confecuta, gravitatem magnam fibiipfis proportionaliter correfpondentem contraxerunt. Ubi etiam patet, quam veriffimum, maxime de peccatis fuperiorum, fit illud Matth. 19. *Veh mundo a fcandalis*, ex quo blafphemiæ inferiorum, feu etiam aliorum, exinde occafionatæ, una cum pœnis ibi debitis, imputantur fuperioribus ipfis: ut non abfque caufa dictum fuiffe appareat Sap. 6. *judicium duriffimum in his, qui præfunt, fiet, & potentes potenter tormenta patientur*, ficut de David patet legenti totum contextum, 2. *Reg.* 12. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS IX. 395

Utrum peccatum aggravetur fecundum conditionem perfonæ, in quam peccatur.

2. 2. *q.* 61. *ar.* 2. *ad* 3. *& art.* 8. *cor. & qu.* 65. *ar.* 4. *&* 3. *qu.* 80. *ar.* 5. *co. Et* 1. *d.* 20. *art.* 2. *cor. Et op.* 4. *ca.* 238. *fi. Et pf.* 12. *Et Rom.* 2. *lec.* 2. *Et* 1. *Cor.* 10. *lect.* 7.

AD Nonum fic proceditur. Videtur, quod propter conditionem perfonæ, in quam peccatur, peccatum non aggravetur. Si enim hoc effet, maxime aggravaretur ex hoc, quod aliquis peccat in aliquem virum juftum, & fanctum: Sed ex hoc non aggravatur peccatum: minus enim læditur ex inju-

injuria illata virtuosus, qui æquanimiter tolerat, quam alii, qui etiam interius scandalizati læduntur. Ergo conditio personæ, in quam peccatur, non aggravat peccatum.

2. Præterea. Si conditio personæ aggravaret peccatum, maxime aggravaretur ex propinquitate: quia, sicut Tullius dicit in Paradox. (*parad.* 3. *ad fin.*) *in servo necando semel peccatur; in patris vita violanda multa peccantur*: Sed propinquitas personæ, in quam peccatur, non videtur aggravare peccatum: quia unusquisque sibiipsi maxime est propinquus; & tamen minus peccat, qui aliquod damnum sibi infert, quam si inferret alteri; puta si occideret equum suum, quam si occideret equum alterius, ut patet per Philosoph. in 5. Ethic. (*cap. ult. a med. tom.* 5.) Ergo propinquitas personæ non aggravat peccatum.

3. Præterea. Conditio personæ peccantis præcipue aggravat peccatum ratione dignitatis, vel scientiæ, secundum illud Sap. 6. *Potentes potenter tormenta patientur*. Et Luc. 12. *Servus sciens voluntatem domini, & non faciens, plagis vapulabit multis*. Ergo pari ratione ex parte personæ, in quam peccatur, magis aggravaret peccatum dignitas, aut scientia personæ, in quam peccatur: Sed non videtur gravius peccare, qui facit injuriam personæ ditiori, vel potentiori, quam alicui pauperi; quia *non est personarum acceptio apud Deum*, secundum cujus judicium gravitas peccati pensatur. Ergo conditio personæ, in quam peccatur, non aggravat peccatum.

Sed Contra est, quod in sacra Scriptura specialiter vituperatur peccatum, quod contra servos Dei committitur: Sicut dicitur 3. Regum 19. *Altaria tua destruxerunt, & prophetas tuos occiderunt gladio*. Vituperatur etiam maxime peccatum commissum in personas propinquas, secundum illud Mich. 7. *Filius contumeliam facit patri, filia consurgit adversus matrem suam*. Vituperatur etiam specialiter peccatum, quod committitur in personas in dignitate constitutas, ut patet Job 34. *Qui dicit regi, Apostata, qui vocat duces impios*. Ergo conditio personæ, in quam peccatur, aggravat peccatum.

Respondeo dicendum, quod persona, in quam peccatur, est quodammodo objectum peccati. Dictum est autem supra, (*ar.* 3. *hu. qu.*) quod prima gravitas peccati attenditur ex parte objecti; ex quo quidem tanto attenditur major gravitas in peccato, quanto objectum ejus est principalior finis.

Fines

Fines autem principales humanorum actuum sunt *Deus*, ipse *homo*, & *proximus*. quicquid enim facimus, propter aliquod horum facimus. quamvis etiam horum trium unum sub altero ordinetur. Potest igitur ex parte horum *trium* considerari major, vel minor gravitas in peccato secundum conditionem personæ, in quam peccatur.

Primo quidem ex parte Dei, cui tanto magis aliquis homo conjungitur, quanto est virtuosior, vel Deo sacratior. & ideo *injuria tali persona illata magis redundat in Deum*, secundum illud Zachar. 2. *Qui vos tetigerit, tangit pupillam oculi mei*. Unde *peccatum fit gravius ex hoc, quod peccatur in personam magis Deo conjunctam, vel ratione virtutis, vel ratione officii*.

Ex parte etiam *sui ipsius* manifestum est, quod tanto aliquis gravius peccat, quanto aliquis magis in conjunctam personam seu naturali necessitudine, seu beneficiis, seu quacunque conjunctione peccaverit: quia videtur in seipsum magis peccare; & pro tanto gravius peccat, secundum illud Eccles. 14. *Qui sibi nequam est, cui bonus erit?*

Ex parte vero *proximi* tanto gravius peccatur, quanto peccatum plures tangit. & ideo *peccatum, quod fit in personam publicam*, puta regem, vel principem, qui gerit personam totius multitudinis, *est gravius, quam peccatum, quod committitur contra unam personam privatam*. Unde specialiter dicitur Exodi 22. *Principi populi tui non maledices*. Et similiter *injuria, quæ fit alicui famosæ personæ, videtur esse gravior ex hoc, quod in scandalum, & in turbationem plurimorum redundat*.

Ad primum ergo dicendum, quod ille, qui infert injuriam virtuoso, quantum est in se, turbat eum & interius, & exterius: sed quod iste interius non turbetur, contingit ex ejus bonitate, quæ non diminuit peccatum injuriantis.

Ad secundum dicendum, quod nocumentum, quod quis sibi ipsi infert in his, quæ subsunt dominio propriæ voluntatis, sicut in rebus possessis, habet minus de peccato, quam si alteri inferatur; quia propria voluntate hoc agit: Sed in his, quæ non subduntur dominio voluntatis, sicut sunt naturalia, & spiritualia bona, est gravius peccatum nocumentum sibi ipsi inferre. gravius enim peccat, qui occidit seipsum, quam qui occidit alterum. Sed quia res propinquorum nostrorum non subduntur voluntatis nostræ dominio, non procedit ratio quantum ad nocumenta rebus illorum illata, quod

circa ea minus peccatur, nisi forte velint, vel ratum habeant.

Ad tertium dicendum, quod non est acceptio personarum, si Deus gravius punit peccantem contra excellentiores personas. hoc enim fit propter hoc, quod hoc redundat in plurium nocumentum.

APPENDIX.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum a scripturis, quod peccatum aggravatur ex conditione personæ, in quam peccatur. Ut de singulis per conclu. 3. 4. 5. explicatis dicitur secundum scripturam *in argu. cont.* Quorum veritatem profundius etiam intelliges, si in talibus injuriis implicari videris ingratitudinem, quod scilicet, quibus honor magis, vel minus debetur, iisdem injuria infertur: Id, quod est reddere mala pro bonis, & ideo mirum in modum juvat ad declarandum præsens intentum. Vide igitur de ingratitudine, pro quanto opus est, 2. 2. *quæstio.* 107. *artic.* 2. 3. & de derisione, ibi. *quæstio.* 75. *artic.* 2. *Secundo* vides: quomodo ex iis, &c.

ARTICULUS X. 396

Utrum magnitudo personæ peccantis aggravet peccatum.

Inf. qu. 89. *art.* 3. *&* 5. *cor. & qu.* 102. *art.* 3. *ad* 20. *&* 2. 2. *qu.* 100. *art.* 1. *ad* 7. *Et Mal. qu.* 7. *a.* 10. *ad* 5. *Et Ps.* 24.

AD Decimum sic proceditur. Videtur, quod magnitudo personæ peccantis non aggravet peccatum. Homo enim maxime redditur magnus ex hoc, quod Deo adhæret, secundum illud Eccles. 25. *Quam magnus est, qui invenit sapientiam, & scientiam! sed non est super timentem Dominum*: Sed quanto aliquis magis Deo adhæret, tanto minus imputatur ei aliquid ad peccatum. dicitur enim 2. Paralip. 30. *Dominus bonus propitiabitur cunctis, qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum; & non imputabitur eis, quod minus sanctificati sunt*. Ergo peccatum non aggravatur ex magnitudine personæ peccantis.

2. Præterea. *Non est personarum acceptio apud Deum*, ut dicitur Rom. 2. Ergo non magis punit pro

pro uno & eodem peccato unum, quam alium. Non ergo aggravatur peccatum ex magnitudine personæ peccantis.

3. Præterea. Nullus debet ex bono incommodum reportare: reportaret autem, si id quod agit, magis ei imputaretur ad culpam: ergo propter magnitudinem personæ peccantis non aggravatur peccatum.

Sed Contra est, quod Isidorus dicit in 2. de summo bono: (*cap.* 18. *in fin.*) *Tanto majus cognoscitur peccatum esse, quanto major qui peccat habetur.*

Respondeo dicendum, quod *duplex* est peccatum. *Quoddam* est ex subreptione proveniens propter infirmitatem humanæ naturæ: Et *tale peccatum minus imputatur ei, qui est major in virtute*; eo quod minus negligit hujusmodi peccata reprimere, quæ tamen omnino subterfugere infirmitas humana non sinit.

Alia vero peccata sunt ex deliberatione procedentia: Et *ista peccata tanto magis alicui imputantur, quanto major est*. Et hoc potest esse propter *quatuor*. *Primo* quidem, quia facilius possunt resistere peccato majores; puta qui excedunt in scientia, & virtute. Unde Dominus dicit Luc. 12. quod *servus sciens voluntatem Domini sui, & non faciens, plagis vapulabit multis*. *Secundo* propter ingratitudinem: quia omne bonum, quo aliquis magnificatur, est Dei beneficium, cui homo fit ingratus peccando: Et quantum ad hoc quælibet majoritas etiam in temporalibus bonis peccatum aggravat, secundum illud Sap. 6. *Potentes potenter tormenta patientur*. *Tertio* propter specialem repugnantiam actus peccati ad magnitudinem personæ: sicut si princeps justitiam violet, qui ponitur justitiæ custos; & si sacerdos fornicetur, qui castitatem vovit. *Quarto* propter exemplum, sive scandalum: quia, ut Gregor. dicit in Pastorali, (*par.* 1. *ca.* 2. *a med.*) *in exemplum culpa vehementer extenditur, quando pro reverentia gradus peccator honoratur*. Ad plurium etiam notitiam perveniunt peccata magnorum, & magis homines ea indigne ferunt.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de his, quæ per subreptionem infirmitatis humanæ negligenter aguntur.

Ad secundum dicendum, quod Deus non accipit personas, si majores plus punit: quia ipsorum majoritas facit ad gravitatem peccati, ut dictum est. (*in cor. ar.*)

Ad tertium dicendum, quod homo malus non reportat incommodum ex bono, quod habet, sed ex malo usu illius.

APPENDIX.

Ex artic. habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito insinuatum esse a scripturis, Hieronymo, & Isidoro; quod peccatum aggravatur secundum magnitudinem personæ peccantis. Ab Isidoro quidem: ut *in argum. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Sap. 6. *judicium durissimum in his, qui præsunt, fiet: exiguo autem conceditur misericordia*. Intantum enim contra aliquem judicium magis, vel minus durum fit; inquantum ille magis, vel minus peccat: quoniam *judicium Dei est secundum veritatem* Roman. 2. hoc est, judicat de singulis secundum opera ipsorum *Apocal.* 20. Ac si ergo dictum sit *Sapient.* 6. peccata graviora sunt majorum, quam minorum, cæteris paribus, idest considerata solum magnitudine personæ. A B. Hieronymo vero idem, & quidem abundanter, insinuatur per hoc, quod dicit: *Nugæ in ore laici nugæ sunt, in ore autem sacerdotis blasphemiæ*. Sive enim ab eo per exaggerationem, sive per occasionem dictum hoc fuisse dicas; ut exponit Div. Thomas *in quæstionib. disput. de malo, quæst.* 2. *ar.* 8. *ad quintum:* nihilominus præmissum apparet intentum. Nam, si per exaggerationem, scilicet præ intima consideratione sanctitatis, quam correspondenter ad suam dignitatem sacerdos habere debet, hoc dixit: utique, sic loquendo, abundanter monstravit, quod magnitudo personæ peccantis valde facit ad aggravandum peccatum. Sin autem per occasionem, scilicet volens ostendere, nugas sacerdotum esse tam scandalizativas laicorum, ut inde occasionaliter moveantur ad blasphemandum, hoc intelligi voluit procul dubio, subindicavit ad plenum illud idem, quod nunc dicebatur. Si enim peccata sacerdotum de genere suo venialia occasio fiunt laicis blasphemandi dicentibus, si tantæ dignitatis personæ, quibus ideo tanta sanctitas convenire deberet, sic passim venialiter (ut ajunt) peccant: non est tam magnum, & indecens nobis laicis ad tantam sanctitatem non obligatis, si mortalia quædam fecerimus. Constat utique ex hoc, quod ratione scandali magni majora sunt peccata majorum. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, &c.

QUÆ-

QUÆSTIO LXXIV.

De subjecto peccatorum, in decem articulos divisa.

Deinde considerandum est de subjecto vitiorum, sive peccatorum.

Et circa hoc quæruntur decem.

Primo. Utrum voluntas possit esse subjectum peccati.
Secundo. Utrum voluntas sola sit peccati subjectum.
Tertio. Utrum sensualitas possit esse subjectum peccati.
Quarto. Utrum possit esse subjectum peccati mortalis.
Quinto. Utrum ratio possit esse subjectum peccati.
Sexto. Utrum delectatio morosa, vel non morosa sit in ratione inferiori, sicut in subjecto.
Septimo. Utrum peccatum consensus in actum sit in superiori ratione, sicut in subjecto.
Octavo. Utrum ratio inferior possit esse subjectum peccati mortalis.
Nono. Utrum ratio superior possit esse subjectum peccati venialis.
Decimo. Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale circa proprium objectum.

ARTICULUS I. 397

Utrum voluntas sit subjectum peccati.

4. d. 18. q. 1. a. 1. qu. 1. ad 2. & 3. cont. c. 109. fin. & mal. q. 7. ar. 1. ad 16. & Matth. 15.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non possit esse subjectum peccati. Dicit enim Dionys. in 4. cap. de div. nom. (*par. 4. a med. lect. 22.*) quod *malum est præter voluntatem, & intentionem:* Sed peccatum habet rationem mali. Ergo peccatum non potest esse in voluntate.

2. Præterea. Voluntas est boni, vel apparentis boni; ex hoc autem quod voluntas vult bonum, non peccat: hoc autem quod vult apparens bonum, quod non est vere bonum, magis pertinere videtur ad defectum virtutis apprehensivæ, quam ad

ad defectum voluntatis. ergo peccatum nullo modo est in voluntate.

3. Præterea. Non potest esse idem subjectum peccati, & causa efficiens; quia *causa efficiens, & materialis non incidunt in idem*, ut dicitur in 2. Physic. (*tex.* 70. & *seq. to.* 2.) Sed voluntas est causa efficiens peccati: prima enim causa peccandi est voluntas, ut Aug. dicit in lib. de duabus animabus. (*c.* 10. & 11. *to.* 6.) Ergo non est subjectum peccati.

Sed Contra est, quod August. dicit in lib. 1. Retract. (*cap.* 9. *cir. med. to.* 1.) quod *voluntas est, qua peccatur, & recte vivitur*.

Respondeo dicendum, quod peccatum quidam actus est, sicut supra dictum est. (*q.* 71. *ar.* 1. & 6.) Actuum autem *quidam* transeunt in exteriorem materiam; ut urere, & secare: Et hujusmodi actus habent pro materia, & subjecto id, in quod transit actio; sicut Philosophus dicit in 3. Physic. (*tex.* 18. *to.* 2.) quod *motus est actus mobilis a movente*. *Quidam* vero actus sunt non transeuntes in exteriorem materiam, sed manentes in agente; sicut appetere, & cognoscere: Et tales actus sunt omnes actus morales, sive sint actus virtutum, sive peccatorum. Unde *oportet, quod proprium subjectum actus peccati sit potentia, quæ est principium actus*.

Cum autem proprium sit actuum moralium, quod sint voluntarii, ut supra habitum est, (*q.* 1. *a.* 1. & *qu.* 18. *a.* 6.) sequitur, quod voluntas, quæ est principium actuum voluntariorum sive bonorum, sive malorum, quæ sunt peccata, sit principium peccatorum. Et ideo *sequitur, quod peccatum sit in voluntate, sicut in subjecto*.

Ad primum ergo dicendum, quod malum dicitur esse præter voluntatem, quia voluntas non tendit in ipsum sub ratione mali: Sed quia aliquod malum est apparens bonum, ideo voluntas aliquando appetit aliquod malum: Et secundum hoc peccatum est in voluntate.

Ad secundum dicendum, quod si defectus apprehensivæ virtutis nullo modo subjaceret voluntati, non esset peccatum nec in voluntate, nec in apprehensiva virtute: sicut patet in his, qui habent ignorantiam invincibilem. Et ideo relinquitur, quod etiam defectus apprehensivæ virtutis subjacens voluntati deputetur in peccatum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit in causis efficientibus, quarum actiones transeunt

in

in materiam exteriorem, & quæ non movent se, sed alia: cujus contrarium est in voluntate. unde ratio non sequitur.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a scripturis, & Augustino insinuatum; quod peccatum est in voluntate, tanquam in subjecto. A D. Augustino quidem: ut *in argum. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Eph. 2. *In quibus peccatis aliquando conversati sumus facientes voluntatem carnis.* Hoc est: voluntatem hominis secundum caput suum viventis, ex *q.* 72. *a.* 2. *ad primum*. Istis enim verbis designatur ab Apostolo, quod peccare consistit in hoc, quod quis facit voluntatem inordinatam, seu operatur secundum illam. Hoc autem, scholastice loquendo, est peccatum esse in voluntate, sicut in subjecto: ut patet consideranti. Item per dictum Heb. 10. *Voluntarie peccantibus nobis*, &c. Denotatur enim ibi per hoc, quod omne peccatum est voluntarium. Expressive siquidem loquitur addendo ly *voluntarie* ad ly *peccantibus*: ac si dicat. Non poteritis vosmetipsos excusare de peccatis, si peccaveritis: quoniam peccare nonnisi voluntarie potestis. Item per dictum Ps. 4. *Nolite peccare*. Ac si apertius dixerit. In voluntate vestra consistit, quod peccetis, idest peccatum non est peccatum, nisi sit voluntarium: & ideo voluntatem vestram cohibete, ne consentiat peccato. Pro dictorum meliori intelligentia, vide Veritates aureas super totam legem veterem, *Gen.* 3. *conclu.* 13. 14. Ex his ergo omnibus scripturæ scholasticis acutis concludendum relinquere volunt; quod voluntas est causa effectiva & subjectiva peccati. Vide conclusiones cum suis probationibus, & responsionibus ad *tertium*. *Secundo vides*, &c.

ARTICULUS II. 398

Utrum sola voluntas sit subjectum peccati.

Inf. ar. 3. *co.* & *q.* 83. *ar.* 1. *cor.* & 2. *dis.* 44. *in exp. lit. ad* 2. & *mal. q.* 2. *ar.* 2. & 3.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod sola voluntas sit subjectum peccati. Dicit enim Augustinus in libro de duabus animabus, (*cap.* 10.

 parum

parum ante med. to. 6.) quod *non nisi voluntate peccatur*: Sed peccatum est sicut in subjecto in potentia, qua peccatur. Ergo sola voluntas est subjectum peccati.

2. Præterea. Peccatum est quoddam malum contra rationem: Sed bonum, & malum ad rationem pertinens est objectum solius voluntatis. Ergo sola voluntas est subjectum peccati.

3. Præterea. Omne peccatum est actus voluntarius; quia, ut dicit August. in lib. 3. de lib. arb. (*c. 18. implic. sed expres. lib. de ver. Relig. c. 14. in princ. to. 1.*) *peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum*: Sed actus aliarum virium non sunt voluntarii, nisi inquantum illæ vires moventur a voluntate: Hoc autem non sufficit ad hoc, quod sint subjectum peccati; quia secundum hoc etiam membra exteriora, quæ moventur a voluntate, essent subjectum peccati; quod patet esse falsum. Ergo sola voluntas est subjectum peccati.

Sed Contra. Peccatum virtuti contrariatur: Contraria autem sunt circa idem: Sed aliæ etiam vires animæ præter voluntatem sunt subjecta virtutum, ut supra dictum est. (*quæst. 56.*) Ergo non sola voluntas est subjectum peccati.

Respondeo dicendum, quod sicut ex supradictis patet, (*ar. præc.*) omne, quod est principium voluntarii actus, est subjectum peccati. Actus autem voluntarii dicuntur non solum illi qui eliciuntur a voluntate, sed etiam illi, qui a voluntate imperantur, ut supra dictum est, (*qu. 6. ar. 4.*) cum de voluntario ageretur. Unde *non sola voluntas potest esse subjectum peccati; sed omnes illæ potentiæ, quæ possunt moveri ad suos actus, vel ab eis reprimi per voluntatem*: Et eædem etiam potentiæ sunt subjecta habituum moralium bonorum, vel malorum; quia ejusdem est actus, & habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod non peccatur nisi voluntate, sicut primo movente; aliis autem potentiis peccatur, sicut ab ea motis.

Ad secundum dicendum, quod bonum, & malum pertinent ad voluntatem, sicut per se objecta ipsius: Sed aliæ potentiæ habent aliquod determinatum bonum & malum, ratione cujus potest in eis esse & virtus, & vitium, & peccatum, secundum quod participant voluntate, & ratione.

Ad tertium dicendum, quod membra corporis non sunt principia actuum, sed solum organa: unde

unde & comparantur ad animam moventem, sicut servus, qui agitur, & non agit: Potentiæ autem appetitivæ interiores comparantur ad rationem quasi libere; quia agunt quodammodo, & aguntur, ut patet per id quod dicitur 1. Politic. (*cap.* 3. *a med. to.* 5.) Et præterea, actus exteriorum membrorum sunt actiones in exteriorem materiam transeuntes; sicut patet de percussione in peccato homicidii. Et propter hoc non est similis ratio.

APPENDIX.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a scripturis insinuatum, quod etiam aliæ potentiæ a voluntate sunt subjectum peccati. Ut Eph. 4. *Irascimini, & nolite peccare. Sol non occidat super iracundiam vestram.* Hoc est. Si irascimini, cohibete per voluntatem vestram illum impetum iræ, ne perveniat ad peccatum: & maxime ad peccatum faciens solem justitiæ, seu gratiam ejus occidere a vobis, idest ad peccatum mortale. Cujusmodi fuit ira Cain, de qua dicitur Genes. 4. *iratus Cain vehementer consurrexit adversus fratrem suum Abel, & interfecit eum.* Ex quo loco insinuatur quoque idem, scilicet, quod potentia irascibilis est subjectum peccati. Peccatum enim est, sicut in subjecto, in potentia, qua peccatur. Quod vero potentia irascibili peccetur, constat: alioquin neque Cain ex ira occidisset fratrem, neque Apostolum necesse fuisset admonere Ephesios de hoc, scilicet, ne sol occideret super iracundiam eorum. Item Deute. 5. *Non concupisces uxorem proximi tui.* Et Proverb. 6. *Non concupiscat pulchritudinem mulieris cor tuum.* Et Matth. 5. *Omnis, qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mœchatus est eam in corde suo.* His enim scriptura demonstrat: quod potentia concupiscibilis potest peccare; & consequenter, quod potest esse subjectum peccati. Vide nunc antedicta; & sequentes *articulos* 3. & 4. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS III. 399

Utrum in sensualitate possit esse peccatum.

2. d. 24. q. 3. a. 2. & d. 31. q. 2. a. 1. ad 4. & ver. q. 15. a. 5. & mal. q. 7. a. 6.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod in sensualitate non possit esse peccatum. Peccatum enim est proprium homini, qui ex suis actibus laudatur, vel vituperatur: Sed sensualitas est communis nobis, & brutis. Ergo in sensualitate non potest esse peccatum.

2. Præterea. *Nullus peccat in eo, quod vitare non potest*, sicut Augustinus dicit in lib. 3. de libero arbitrio: (*cap.* 18. *cir. princ. tom.* 1.) Sed homo non potest vitare, quin actus sensualitatis sit inordinatus. est enim *sensualitas perpetuæ corruptionis, quamdiu in hac mortali vita vivimus; unde per serpentem significatur*, ut Augustinus dicit 12. de Trinit. (*cap.* 12. & 13. *tom.* 3.) Ergo inordinatio motus sensualitatis non est peccatum.

3. Præterea. Illud, quod homo ipse non facit, non imputatur ei ad peccatum: Sed *hoc solum videmur nos ipsi facere, quod cum deliberatione rationis facimus*, ut Philosophus dicit in 9. Ethic. (*cap.* 8. *cir. med. tom.* 5.) Ergo motus sensualitatis, qui est sine deliberatione rationis, non imputatur homini ad peccatum.

Sed Contra est, quod dicitur Rom. 7. *Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio*: Quod exponit Augustinus (*lib.* 3. *contra Julian. c.* 26. *to.* 7. & *de verb. Apost. ser.* 12. *cap.* 2. & 3. *tom.* 10.) de malo concupiscentiæ, quod constat esse motum quendam sensualitatis. Ergo in sensualitate est aliquod peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*art.* 2. & 3. *hu. qu.*) peccatum potest inveniri in qualibet potentia, cujus actus potest esse voluntarius, & inordinatus, in quo consistit ratio peccati. Manifestum est autem, quod actus sensualitatis potest esse voluntarius inquantum sensualitas (idest appetitus sensitivus) nata est a voluntate moveri. Unde *relinquitur, quod in sensualitate possit esse peccatum*.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquæ vires sensitivæ partis, etsi sint communes nobis, & brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam ex

ex hoc quod rationi junguntur: sicut nos præ aliis animalibus habemus in parte sensitiva cogitivam, & reminiscentiam, ut in primo dictum est. (*q*. 78. *a*. 4.) Et per hunc modum etiam appetitus sensitivus in nobis præ aliis animalibus habet quandam excellentiam; scilicet quod natus est obedire rationi: Et quantum ad hoc potest esse principium actus voluntarii, & per consequens subjectum peccati.

Ad secundum dicendum, quod perpetua corruptio sensualitatis est intelligenda quantum ad fomitem, qui nunquam totaliter tollitur in hac vita. Transit enim peccatum originale reatu, & remanet actu: Sed talis corruptio fomitis non impedit, quin homo rationabili voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis, si præsentiat; puta divertendo cogitationem ad alia. Sed dum homo cogitationem ad aliud divertit, potest etiam circa illud aliquis inordinatus motus insurgere: sicut cum aliquis transfert cogitationem suam a delectationibus carnis, volens concupiscentiæ motus vitare, ad speculationem scientiæ, insurgit quandoque aliquis motus inanis gloriæ impræmeditatus. Et ideo non potest homo vitare omnes hujusmodi motus propter corruptionem prædictam. Sed hoc solum sufficit ad rationem peccati voluntarii, quod possit vitare singulos.

Ad tertium dicendum, quod illud, quod homo facit sine deliberatione rationis, non perfecte ipse facit: quia nihil operatur ibi id, quod est principale in homine. unde non est perfecte actus humanus; & per consequens non potest esse perfectus actus virtutis, vel peccati, sed aliquid imperfectum in genere horum. Unde talis motus sensualitatis rationem præveniens est peccatum veniale, quod est quiddam imperfectum in genere peccati.

A P P E N D I X.

Ex articulo habes *primo*: quomodò per rationem ostendas, merito esse a scripturis insinuatum; quod peccatum potest esse in sensualitate. Ut Jacob. 1. *Unusquisque tentatur a concupiscentia sua; deinde concupiscentia cum conceperit, parit peccatum, peccatum vero cum consummatum fuerit, generat mortem*. Concupiscentiam enim ibi accipit pro potentia concupiscibili, quæ est in appetitu sensitivo, *q*. 9. *ar*. 2. *argum. cont*. Dicatur ergo. A sensualitate, in qua est concupiscentia, *tentatur unusquis-*

que ; concupiscentia autem , cum conceperit , ideſt cum ſuum motum abſque repreſſione a ratione ſibi facta inordinatum in aliquod objectum , quaſi illud concipiendo , fecerit , *tunc parit peccatum* , ideſt tunc in ea invenitur peccatum ; *peccatum vero hoc , cum conſummatum fuerit* , ideſt cum peccato huic concupiſcentiæ rationis voluntas conſenſerit , *generat mortem* . ideſt tranſit ad peccatum mortale . Vide *q.* 88. *ar.* 3. 4. *Secundo* vides : quomodo ex iis , &c.

ARTICULUS IV. 400

Utrum in ſenſualitate poſſit eſſe peccatum mortale .

Inf. q. 89. *a.* 5. *cor. &* 2. *d.* 24. *qu.* 3. *ar.* 2. *ad* 3. *& ver. q.* 25. *ar.* 5. *& mal. q.* 7. *a.* 6. *& quol.* 4. *ar.* 22. *cor.*

AD Quartum ſic proceditur . Videtur , quod in ſenſualitate poſſit eſſe peccatum mortale . Actus enim ex objecto cognoſcitur : Sed circa objecta ſenſualitatis contingit peccare mortaliter , ſicut circa delectabilia carnis . Ergo actus ſenſualitatis poteſt eſſe peccatum mortale : Et ita in ſenſualitate peccatum mortale invenitur .

2. Præterea . Peccatum mortale contrariatur virtuti : Sed virtus poteſt eſſe in ſenſualitate , temperantia enim , & fortitudo ſunt virtutes irrationabilium partium , ut Philoſ. dicit in 3. Ethic. (*c.* 10. *in princ. to.* 5.) Ergo in ſenſualitate poteſt eſſe peccatum mortale , cum contraria ſint nata fieri circa idem .

3. Præterea . Veniale peccatum eſt diſpoſitio ad mortale : Sed diſpoſitio , & habitus ſunt in eodem . Cum igitur veniale peccatum ſit in ſenſualitate , ut dictum eſt , (*a.* 3. *hu. qu. ad* 3.) etiam mortale peccatum eſſe poterit in eadem .

Sed Contra eſt , quod Auguſtinus dicit in lib. 1. Retract. (*cap.* 23. *a princ. to.* 1.) & habetur in Gloſ. (*ord. ſuper illud : Ego autem carnalis ſum.*) Rom. 7. *Inordinatus concupiſcentiæ motus , qui eſt peccatum ſenſualitatis , poteſt etiam eſſe in his , qui ſunt in gratia* ; in quibus tamen peccatum mortale non invenitur . ergo inordinatus motus ſenſualitatis , non eſt peccatum mortale .

Reſpondeo dicendum , quod ſicut inordinatio corrumpens principium vitæ corporalis cauſat corporalem mortem : ita etiam inordinatio corrumpens prin-

principium ſpiritualis vitæ, quod eſt finis ultimus, cauſat mortem ſpiritualem peccati mortalis, ut ſupra dictum eſt. (*q.* 72. *a.* 5.) Ordinare autem aliquid in finem non eſt ſenſualitatis, ſed ſolum rationis. Inordinatio autem a fine non eſt niſi ejus, cujus eſt ordinare in finem. Unde *peccatum mortale non poteſt eſſe in ſenſualitate, ſed ſolum in ratione.*

Ad primum ergo dicendum, quod actus ſenſualitatis poteſt concurrere ad peccatum mortale: Sed tamen actus peccati mortalis non habet, quod ſit peccatum mortale, ex eo quod eſt ſenſualitatis, ſed ex eo quod eſt rationis, cujus eſt ordinare in finem. Et ideo peccatum mortale non attribuitur ſenſualitati, ſed rationi.

Ad ſecundum dicendum, quod actus virtutis non perficitur per id, quod eſt ſenſualitatis tantum, ſed magis per id, quod eſt rationis, & voluntatis, cujus eſt eligere. nam actus virtutis moralis non eſt ſine electione. unde ſemper cum actu virtutis moralis, quæ perficit vim appetitivam, eſt etiam actus prudentiæ, quæ perficit vim rationalem. & idem eſt etiam de peccato mortali, ſicut dictum eſt. (*in ſolut. præc.*)

Ad tertium dicendum, quod diſpoſitio *tripliciter* ſe habet ad id, ad quod diſponit. *Quandoque* enim eſt idem, & in eodem: ſicut ſcientia inchoata dicitur eſſe diſpoſitio ad ſcientiam perfectam. *Quandoque* autem eſt in eodem, ſed non idem: ſicut calor eſt diſpoſitio ad formam ignis. *Quandoque* vero nec idem, nec in eodem; ſicut in his, quæ habent ordinem adinvicem, ut ex uno perveniatur in aliud: ſicut bonitas imaginationis eſt diſpoſitio ad ſcientiam, quæ eſt in intellectu. Et hoc modo veniale peccatum, quod eſt in ſenſualitate, poteſt eſſe diſpoſitio ad peccatum mortale, quod eſt in ratione.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem oſtendas, merito eſſe a ſcripturis, & Auguſtino inſinuatum, quod in ſenſualitate non poteſt eſſe peccatum mortale. A B. Auguſtino quidem: ut cum diſcurſu ponitur *in argum. contr.* Ubi advertendum eſt, quod illæ indefinitæ propoſitiones, ſcilicet & Auguſtini auctoritas, & argumenti concluſio æquipollenter ad univerſales ſumi debent. Ac ſi a D. Auguſtino dictum ſit, Omnis inordinatus

tus motus sensualitatis potest esse in his, qui sunt in gratia: & in conclusione dicatur: Nullus inordinatus motus sensualitatis potest esse peccatum mortale. A scripturis vero per hoc, quod dicitur Eccl. 15. *Deus reliquit hominem in manu consilii sui. Adjecit mandata, & præcepta. Si volueris mandata conservare*, &c. *Ad quod volueris, porrige manum. Ante hominem vita, & mors.* Ex eo enim, quod mortem esse ante hominem, non dixit, nisi postquam dixerat, hominem relictum fuisse in manu consilii sui, idest, hominem donatum fuisse voluntate rationis libera, sequitur quod peccare mortaliter, quod est porrigere manum ad mortem, non potest esse in homine; nisi mediante libera voluntate rationis. Tantoque clarius hoc inde sequitur, quanto ad differentiam sensualitatis in ipso existentis dictum fuisse intelligimus ly *reliquit eum in manu consilii sui*. Item per hoc, quod dicitur Rom. 7. *Si illud, quod odi malum facio; jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum*, idest sensualitatis fomes. Constat enim, quod homo ex deliberatione operatur peccatum mortale. *qu.* 88. *art.* 1. 2. Si ergo peccata sensualitatis, de quibus Apostolus ibi loquitur, homo proprie non operatur: restat, ut per ly *ego non operor illud*, quasi scholastice loquens, dixerit: In sensualitate non potest esse peccatum mortale. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS V. 401

Utrum peccatum possit esse in ratione.

Inf. ar. 6. cor. & 2. d. 24. qu. 3. & ver. q. 17. ar. 2. cor.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod peccatum non possit esse in ratione. Cujuslibet enim potentiæ peccatum est aliquis defectus ipsius: Sed defectus rationis non est peccatum, sed magis excusat peccatum: excusatur enim aliquis a peccato propter ignorantiam. Ergo in ratione non potest esse peccatum.

2. Præterea. Primum subjectum peccati est voluntas, ut dictum est: (*a.* 1. *hu. q.*) Sed ratio præcedit voluntatem, cum sit directiva ipsius. Ergo peccatum esse non potest in ratione.

3. Præ-

3. Præterea. Non potest esse peccatum nisi circa ea, quæ sunt in nobis: Sed perfectio, & defectus rationis non est eorum, quæ sunt in nobis: quidam enim sunt naturaliter ratione deficientes, vel ratione solertes. Ergo in ratione non est peccatum.

Sed Contra est, quod Augustin. dicit in lib. 12. de Trin. (*cap.* 12. *to.* 3.) quod peccatum est in ratione superiori.

Respondeo dicendum, quod peccatum cujuslibet potentiæ consistit in actu ipsius, sicut ex dictis patet. (*a.* 1. 2. & 3. *hu. q.*) Habet autem ratio *duplicem* actum: *Unum* quidem secundum se in comparatione ad proprium objectum, quod est cognoscere aliquod verum: *Alius* autem actus rationis est, inquantum est directiva aliarum virium.

Utroque igitur modo contingit esse peccatum in ratione: Et *primo* quidem inquantum errat in cognitione veri, quod quidem tunc imputatur ei ad peccatum, quando habet ignorantiam, vel errorem circa id, quod potest, & debet scire: *Secundo*, quando inordinatos actus inferiorum virium vel imperat, vel etiam post deliberationem non coercet.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de defectu rationis, qui pertinet ad actum proprium respectu proprii objecti: Et hoc, quando est defectus cognitionis ejus, quod quis non potest scire: tunc enim talis defectus rationis non est peccatum, sed excusat a peccato; sicut patet in his, quæ per furiosos committuntur. Si vero sit defectus rationis circa id, quod homo potest, & debet scire, non omnino homo excusatur a peccato; sed ipse defectus imputatur ei ad peccatum. Defectus autem, qui est solum in dirigendo alias vires, semper imputatur ei ad peccatum; quia huic defectui occurrere potest per proprium actum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q.* 17. *a.* 1.) cum de actibus voluntatis, & rationis ageretur, voluntas quodammodo movet, & præcedit rationem, & ratio quodammodo voluntatem: unde & motus voluntatis dici potest rationalis, & actus rationis potest dici voluntarius. Et secundum hoc in ratione invenitur peccatum, *vel* prout est defectus ejus voluntarius, *vel* prout ratio est principium actus voluntatis.

Ad tertium patet responsio ex dictis. (*ad* 1. *arg.*)

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse a scripturis, & Augustino insinuatum; quod in ratione peccatum esse potest. A D. August. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Levit. 4. *Anima, quæ peccaverit per ignorantiam*, &c. Ignorantia enim in ratione est. Item per dictum Isa. 65. *quæ nolui, elegisti*. Ibi enim arguit eos de peccatis: & electio ad rationem pertinet; secundum declarationem *q.* 13. *art.* 1. Item per dictum Joan. 16. *De peccato quidem; quia non crediderunt in me*. Infidelitas enim in ratione est, 2. 2. *q.* 10. *a.* 2. *Secundo* vides, &c.

ARTICULUS VI. 402

Utrum peccatum morosæ delectationis sit in ratione.

Inf. q. 88. *a.* 5. *ad* 2. *&* 2. *d.* 24. *q.* 3. *a.* 4. *& ver. q.* 15. *a.* 4. *cor.*

Ad Sextum sic proceditur. Videtur, quod peccatum morosæ delectationis non sit in ratione. Delectatio enim importat motum appetitivæ virtutis, ut supra dictum est: (*q.* 31. *a.* 1.) Sed vis appetitiva distinguitur a ratione, quæ est vis apprehensiva. Ergo delectatio morosa non est in ratione.

2. Præterea. Ex objectis cognosci potest, ad quam potentiam actus pertineat, per quem potentia ordinatur ad objectum: Sed delectatio quandoque est morosa circa bona sensibilia, & non circa bona rationis. Ergo peccatum delectationis morosæ non est in ratione.

3. Præterea. Morosum dicitur aliquid propter diuturnitatem temporis: Sed diuturnitas temporis non est ratio, quod aliquis actus pertineat ad aliquam potentiam. Ergo delectatio morosa non pertinet ad rationem.

Sed Contra est, quod August. dicit 12. de Trin. (*cap.* 12. *ante med. to.* 3.) quod *consensus illecebræ si sola cogitatione delectationis contentus est, sic habendum existimo, velut cibum vetitum mulier sola comederit:* per mulierem autem intelligitur ratio inferior, sicut ibidem ipse exponit. ergo peccatum morosæ delectationis est in ratione.

Re-

Respondeo dicendum, quod, ſicut jam dictum eſt, (*art. præc.*) peccatum contingit eſſe in ratione, non ſolum quantum ad proprium ipſius actum, ſed quandoque, inquantum eſt directiva humanorum actuum. Manifeſtum eſt autem, quod ratio non ſolum eſt directiva exteriorum actuum, ſed etiam interiorum paſſionum. Et ideo, quando deficit ratio in directione interiorum paſſionum, dicitur eſſe peccatum in ratione; ſicut etiam quando deficit in directione exteriorum actuum.

Deficit autem in directione paſſionum interiorum *dupliciter*. *Uno modo*, quando imperat illicitas paſſiones: ſicut quando homo ex deliberatione provocat ſibi motum iræ, vel concupiſcentiæ. *Alio modo*, quando non reprimit illicitum paſſionis motum: ſicut cum aliquis, poſtquam deliberavit, quod motus paſſionis inſurgens eſt inordinatus, nihilominus circa ipſum immoratur, & ipſum non expellit. Et *ſecundum hoc dicitur peccatum delectationis moroſæ eſſe in ratione*.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio quidem eſt in vi appetitiva, ſicut in proximo principio; ſed in ratione eſt, ſicut in primo motivo, ſecundum hoc quod ſupra dictum eſt, (*a.* 1. *hu. qu.*) quod actiones, quæ non tranſeunt in exteriorem materiam, ſunt ſicut in ſubjecto in ſuis principiis.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio actum proprium elicitum habet circa proprium objectum; ſed directionem habet circa omnia objecta, inferiorum virium, quæ per rationem dirigi poſſunt: Et ſecundum hoc etiam delectatio circa ſenſibilia objecta pertinet ad rationem.

Ad tertium dicendum, quod delectatio dicitur moroſa non ex mora temporis, ſed ex eo quod ratio deliberans circa eam immoratur; nec tamen eam repellit, *tenens*, & *volvens libenter*, *quæ ſtatim ut attigerunt animum*, *reſpui debuerunt*, ut Auguſt. dicit 12. de Trin. (*c.* 12. *cir. med. to.* 3.)

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem oſtendas, merito eſſe a ſcripturis, & Auguſtino inſinuatum; quod peccatum moroſæ delectationis eſt in ratione. A B. Auguſtino quidem: ut *in arg. cont.* A ſcripturis vero per hoc, quod dicitur 1. Cor. 6. *Fugite fornicationem*. Scientibus enim loquitur, & conſequenter hoc dictum ad rationem dirigit. In cujus ſignum in textu præmittit ly *An*-

ne-

nescitis, quoniam qui adhæret meretrici, &c. Ac si ex contextu aperte dicatur. Ad rationem vestram; qua scitis tantum inconveniens, pertinet fugere fornicationem: quod est, nec per instans tempus immorari circa ipsam. Cum igitur fugere fornicationem sit fugere etiam motus concupiscentiæ de ipsa insurgentes; & morari circa ipsius motum non sit; nisi ejus, cujus est non morari ibi, ut patet, etiam a simili, *ar. 4. corp. fin.* ly *inordinatio autem a fine*, &c. constat ex Apostolo intentum, scilicet quod peccatum morosæ delectationis, nam hoc est immorari circa motum passionis illicitum, ipsumque non expellere, est in ratione. Quasi ideo ex omnibus præmissis ab illo dictum sit; fugite fornicationem, idest si eam non fugeritis, immoratio circa illam imputabitur pro peccato vobis scientibus, seu rationi vestræ, quod redit in idem. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, &c.

ARTICULUS VII. 403

Utrum peccatum consensus in actum sit in ratione superiori.

Sup. q. 15. a. 4. & inf. præs. q. a. 8. ad 1. & 2. d. 24. q. 3. a. 1. & 4. & ver. q. 15. a. 3. & 5. & mal. q. 15. a. 2. ad 9.

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod peccatum consensus in actum non sit in ratione superiori. Consentire enim est actus appetitivæ virtutis, ut supra habitum est; (*q. 15. a. 1.*) Sed ratio est vis apprehensiva. Ergo peccatum consensus in actum non est in ratione superiori.

2. Præterea. *Ratio superior intendit rationibus æternis inspiciendis, & consulendis*, ut August. dicit 12. de Trin. (*c. 7. in fi. to. 3.*) Sed quandoque consentitur in actum non consultis rationibus æternis: non enim semper homo cogitat de rebus divinis, quando consentit in aliquem actum. Ergo peccatum consensus in actum non semper est in ratione superiori.

3. Præterea. Sicut per rationes æternas potest homo regulare actus exteriores, ita etiam interiores delectationes, vel alias passiones: Sed *consensus in delectationem absque hoc quod opere statuatur implendum, est rationis inferioris*, ut dicit Augustinus 12. de Trinit. *cap. 12. ante med. tom. 3.*) Ergo etiam con-

consensus in actum peccati debet interdum attribui rationi inferiori.

4. Præterea. Sicut ratio superior excedit inferiorem; ita ratio excedit vim imaginativam: Sed quandoque procedit homo in actum per apprehensionem virtutis imaginativæ absque omni deliberatione rationis, sicut cum aliquis ex impræmeditato movet manum, aut pedem. Ergo etiam quandoque potest ratio inferior consentire in actum peccati absque ratione superiori.

Sed Contra est, quod August. dicit 12. de Trin. (*cap. 12. ante med. tom. 3.*) *Si in consensione male utendi rebus, quæ per sensum corporis sentiuntur, ita decernitur quodcunque peccatum, ut si potestas sit, etiam corpore compleatur, intelligenda est mulier cibum illicitum viro dedisse*; per quem superior ratio significatur. Ergo ad rationem superiorem pertinet consentire in actum peccati.

Respondeo dicendum, quod consensus importat judicium quoddam de eo, in quod consentitur. Sicut enim ratio speculativa judicat, & sententiat de rebus intelligibilibus; ita ratio practica judicat, & sententiat de agendis.

Est autem considerandum, quod in omni judicio ultima sententia pertinet ad supremum judicatorium: Sicut & videmus in speculativis, quod ultima sententia de aliqua propositione datur per resolutionem ad prima principia. quamdiu enim remanet aliquod principium altius, adhuc per ipsum potest examinari id, de quo quæritur. unde adhuc est suspensum judicium, quasi nondum data finali sententia. Manifestum est autem, quod actus humani regulari possunt ex regula rationis humanæ, quæ sumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit; & ulterius ex regula legis divinæ, ut supra dictum est. (*q. 19. a. 4.*) Unde, cum regula legis divinæ sit superior, consequens est, ut ultima sententia, per quam judicium finaliter terminatur, pertineat ad rationem superiorem, quæ intendit rationibus æternis. Cum autem de pluribus occurrit judicandum, finale judicium est de eo, quod ultimo occurrit. In actibus autem humanis ultimo occurrit ipse actus; præambulum autem est ipsa delectatio, quæ inducit ad actum.

Et ideo *ad rationem superiorem proprie pertinet consensus in actum: Ad rationem vero inferiorem, quæ habet inferius judicium, pertinet judicium præambulum*, quod est de delectatione: Quamvis etiam & de delectatione superior ratio judicare possit:

sit: quia quicquid judicio subditur inferioris, subditur etiam judicio superioris: sed non convertitur.

Ad primum ergo dicendum, quod consentire est actus appetitivæ virtutis non absolute, sed consequens ad actum rationis deliberantis, & judicantis, ut supra dictum est. (*q.* 15. *a.* 3.) In hoc enim terminatur consensus, quia voluntas tendit in id, quod est jam ratione judicatum. Unde consensus potest attribui & voluntati, & rationi.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod ratio superior non dirigit actus humanos secundum legem divinam, impediens actum peccati, dicitur ipsa consentire, sive cogitet de lege æterna, sive non. Cum enim cogitat de lege Dei, actu eam contemnit: cum vero non cogitat, eam negligit per modum omissionis cujusdam. Unde omnibus modis consensus in actum peccati procedit ex superiori ratione: quia, ut August. dicit 12. de Trin. (*c.* 12. *ante med. to.* 3.) *non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio, penes quam summa potestas est membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi, malæ actioni cedat, aut serviat.*

Ad tertium dicendum, quod ratio superior per considerationem legis æternæ sicut potest dirigere, vel cohibere actum exteriorem, ita etiam delectationem interiorem: Sed tamen, antequam ad judicium superioris rationis deveniatur, statim ut sensualitas proponit delectationem, inferior ratio per rationes temporales deliberans quandoque hujusmodi delectationem acceptat. & tunc consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem. Si vero etiam consideratis rationibus æternis, homo in eodem consensu perseveret, jam talis consensus ad superiorem rationem pertinebit.

Ad quartum dicendum, quod apprehensio virtutis imaginativæ est subita, & sine deliberatione, & ideo potest aliquem actum causare, antequam superior, vel inferior ratio etiam habeat tempus deliberandi. Sed judicium rationis inferioris est cum deliberatione, quæ indiget tempore, in quo etiam ratio superior deliberare potest. unde, si non cohibeat ab actu peccati per suam deliberationem, merito illi imputabitur.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse a scripturis, & Aug. insinua-

finuatum, quod peccatum consensus in actum est in ratione superiori. A D. August. quidem, ut in *arg. cont.* A scripturis vero, ut per hoc, quod dicitur Ps. 136. *Beatus, qui tenebit, & allidet parvulos suos ad petram*, idest secundum expositionem Remigii, & Cassiodori. Beatus erit homo, qui insurgentes motus carnis, quæ non incongrue per filiam Babylonis ibi prænotatur, tenet, idest, restringit, seu reprimit, proculdubio per rationem, cujus intuitu de homine prædictum est ly *beatus*; Et motus illos, dum sunt parvuli, idest, in principio apparentes, *allidit ad petram*, idest ad Christum. Patet vero sapienti lectori, quod reprimere motus passionum carnis, seu sensualitatis, eosque in initio venientes virtute petræ, idest, Christi allidere, idest, illis truncare caput, est eis nec quantum ad interiorem actum, idest, delectationem, nec quantum ad exteriorem actum, idest, opus consentire. Ex eo igitur, quod beatificandum hominem, qui per rationem non consenserit in actum a motibus inordinatis suggestum, affirmat scriptura, relinquit tamquam naturali ductu rationis consequenter clarum, quod secundum seipsam consensus in actum pertinet ad rationem, id, quod in proposito est, peccatum consensus in actum esse in superiori ratione. *Secundo* vides, quomodo, &c.

ARTICULUS VIII. 404

Utrum consensus in delectationem sit peccatum mortale.

2. 2. q. 154. a. 4. cor. & q. 180. a. 7. & 2. d. 24. q. 3. a. 4. & ver. q. 15. a. 4. & mal. q. 15. a. 2. ad 16. & 17. & quol. 12. a. 34.

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod consensus in delectationem non sit peccatum mortale. Consentire enim in delectationem pertinet ad rationem inferiorem, cujus non est intendere rationibus æternis, vel legi divinæ, & per consequens nec ab eis averti: Sed omne peccatum mortale est per aversionem a lege divina, ut patet per definitionem August. de peccato mortali datam, quæ supra posita est. (*qu. 71. a. 6.*) Ergo consensus in delectationem non est peccatum mortale.

2. Præterea. Consentire in aliquid non est malum, nisi quia illud est malum, in quod consentitur: Sed *propter quod unumquodque, & illud magis*, vel fal-

saltem non minus. Non ergo illud, in quod consentitur, potest esse minus malum, quam consensus: Sed delectatio sine opere non est peccatum mortale, sed veniale tantum. Ergo nec consensus in delectationem est peccatum mortale.

3. Præterea. Delectationes differunt in bonitate, & malitia secundum differentiam operationum, ut dicit Philosophus in 10. Ethicor. (*cap.* 3. *&* 5. *to.* 5.) Sed alia operatio est interior cogitatio, & alia actus exterior, puta fornicationis. Ergo delectatio consequens actum interioris cogitationis tantum differt a delectatione fornicationis in bonitate, vel malitia, quantum differt cogitatio interior ab actu exteriori; & per consequens etiam eodem modo differt consentire in utrumque: Sed cogitatio interior non est peccatum mortale, nec etiam consensus in cogitationem. Ergo per consequens nec consensus in delectationem. † *al. Ergo nec delectatio, & per consequens, &c.* †

4. Præterea. Exterior actus fornicationis, vel adulterii non est peccatum mortale ratione delectationis, quæ etiam invenitur in actu matrimoniali, sed ratione inordinationis ipsius actus: Sed ille, qui consentit in delectationem, non propter hoc consentit in deordinationem actus. Ergo non videtur mortaliter peccare.

5. Præterea. Peccatum homicidii est gravius, quam simplicis fornicationis: Sed consentire in delectationem, quæ consequitur cogitationem de homicidio, non est peccatum mortale. Ergo multo minus consentire in delectationem, quæ consequitur cogitationem de fornicatione, est peccatum mortale.

6. Præterea. Oratio dominica quotidie dicitur pro remissione venialium, ut Augustin. dicit: (*in Enchir. cap.* 78. *in fin. tom.* 3.) Sed consensum in delectationem Augustinus docet esse abolendum per orationem dominicam. dicit enim in 12. de Trin. (*c.* 12. *a med. to.* 3.) quod *hoc est longe minus peccatum, quam si opere statuatur implendum: Et ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum, atque dicendum: Dimitte nobis debita nostra.* Ergo consensus in delectationem est peccatum veniale.

Sed Contra est, quod August. post pauca subdit: *Totus homo damnabitur, nisi hæc, quæ sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per Mediatoris gratiam remittantur.* Sed nul-

nullus damnatur nisi pro peccato mortali. Ergo consensus in delectationem est peccatum mortale...

Respondeo dicendum, quod circa hoc *aliqui* diversimode opinati sunt. *Quidam* enim dixerunt, quod consensus in delectationem non est peccatum mortale, sed veniale tantum. *Alii* vero dixerunt, quod est peccatum mortale. Et hæc opinio est communior, & verisimilior.

Est enim considerandum, quod cum omnis delectatio consequatur aliquam operationem, ut dicitur in 10. Ethic. (*c.4. a med. to.* 5.) & iterum cum omnis delectatio habeat aliquod objectum, delectatio quælibet potest comparari ad *duo;* scilicet ad *operationem*, quam consequitur, & ad *objectum*, in quo quis delectatur. Contingit autem, quod aliqua operatio sit objectum delectationis, sicut & aliqua alia res: quia ipsa operatio potest accipi ut bonum, & finis, in quo quis delectatus requiescit: Et quandoque quidem ipsamet operatio, quam consequitur delectatio, est objectum delectationis; inquantum scilicet vis appetitiva, cujus est delectari, reflectitur in ipsam operationem, sicut in quoddam bonum; puta cum aliquis cogitat, & delectatur de hoc ipso, qnod cogitat, inquantum sua cogitatio placet: Quandoque vero delectatio consequens unam operationem, puta cogitationem aliquam, habet pro objecto aliam operationem quasi rem cogitatam: & tunc talis delectatio procedit ex inclinatione appetitus, non quidem in cogitationem, sed in operationem cogitatam. Sic igitur aliquis de fornicatione cogitans, de *duobus* potest delectari: *Uno modo* de ipsa cogitatione: *Alio modo* de ipsa fornicatione cogitata. Delectatio autem de cogitatione ipsa sequitur inclinationem affectus in cogitationem ipsam: cogitatio autem ipsa secundum se non est peccatum mortale: immo *quandoque* est veniale tantum; puta cum aliquis inutiliter cogitat de ea: *quandoque* autem sine peccato omnino, puta cum aliquis utiliter de ea cogitat, sicut cum vult de ea prædicare, vel disputare. & ideo per consequens affectio, & delectatio, quæ sic est de cogitatione fornicationis, non est de genere peccati mortalis, sed quandoque est peccatum veniale, quandoque nullum. unde *nec consensus in talem delectationem est peccatum mortale*. Et secundum hoc *prima* opinio habet veritatem.

Quod autem aliquis cogitans de fornicatione delectetur de ipso actu cogitato, hoc contingit ex hoc, quod affectio ejus inclinata est in hunc actum. Unde

de quod aliquis consentiat in talem delectationem, hoc nihil aliud est, quam quod ipse consentiat in hoc quod affectus suus sit inclinatus in fornicationem. Nullus enim delectatur, nisi in eo, quod est conforme appetitui ejus. Quod autem aliquis ex deliberatione eligat, quod affectus suus conformetur his, quæ secundum se sunt peccata mortalia, est peccatum mortale. Unde *talis consensus in delectationem peccati mortalis est peccatum mortale*, ut secunda *opinio ponit*.

Ad primum ergo dicendum, quod consensus in delectationem potest esse non solum rationis inferioris, sed etiam superioris, ut dictum est. (*art. præc.*)

Et tamen ipsa ratio inferior potest averti a rationibus æternis; quia etsi non intendit eis, ut secundum eas regulans, quod est proprium superioris rationis; intendit tamen eis, ut secundum eas regulata: Et hoc modo ab eis se avertens potest peccare mortaliter. nam & actus inferiorum virium, & etiam exteriorum membrorum possunt esse peccata mortalia, secundum quod deficit ordinatio superioris rationis regulantis eos secundum rationes æternas.

Ad secundum dicendum, quod consensus in peccatum, quod est veniale ex genere, est veniale peccatum: Et secundum hoc potest concludi, quod consensus in delectationem, quæ est de ipsa vana cogitatione fornicationis, est peccatum veniale: sed delectatio, quæ est in ipso actu fornicationis, de genere suo est peccatum mortale: sed quod ante consensum sit veniale peccatum tantum, hoc est per accidens, scilicet propter imperfectionem actus: Quæ quidem imperfectio tollitur per consensum deliberatum supervenientem. unde ex hoc adducitur in suam naturam, ut sit peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de delectatione, quæ habet cogitationem pro objecto.

Ad quartum dicendum, quod delectatio, quæ habet actum exteriorem pro objecto, non potest esse absque complacentia exterioris actus secundum se, etiamsi non statuatur implendum propter prohibitionem alicujus superioris: unde actus fit inordinatus: & per consequens delectatio erit inordinata.

Ad quintum dicendum, quod etiam consensus in delectationem, quæ procedit ex complacentia actus homicidii cogitati, est peccatum mortale; non autem consensus in delectationem, quæ procedit ex complacentia cogitationis de homicidio.

Ad

Ad sextum dicendum, quod oratio dominica non solum contra peccata venialia dicenda est, sed etiam contra mortalia.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem a fortiori destruas errorem *Begardorum* dicentium, quod coitus carnalis, urente carnis libidine, non est peccatum mortale. Si enim sola cogitationis libidinosæ, etiam absque actu, delectatio volita, est peccatum mortale: quid de aliis dicendum restat? *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hunc merito a fortiori damnari ab Augustino, & a scripturis. A D. Augustino quidem: ut *in arg. cont.* Ex quo melius intelligis ejus sensum in suis auctoritatibus adductis in argumento *sexto:* & dicta in responsion. ad illud. A scripturis vero per hoc, quod dicitur Daniel. decimotertio. *At illi iniqui jusserunt; ut discooperiretur (erat enim cooperta) ut vel sic satiarentur decore ejus.* Non enim statuebant tunc illi opere implere suam malam delectationem, quam in cogitatione per visum habebant (ut patet consideranti, quod non de actu venereo exterius complendo: sed de contrario, idest de occidendo Susannam cogitabant) & tamen consensus eorum in talem delectationem libidinosam reputatur peccatum mortale, in cujus signum in tali facto vocantur iniqui. Nec obstat, quod cogitationi illi additur visus; tum, quia visus non facit, quod consensus ille fuerit in actum exteriorem, tum, quia etiam tunc principaliter, & formaliter damnantur de cogitatione per ly *Ut*, *vel sic satiarentur decore ejus.* Quasi aperte dictum sit, Quod visus talis damnetur, est propter cogitationem malæ delectationis; quod autem cogitatio talis damnetur, est propter seipsam; quia scilicet secundum seipsam mala est. Item per hoc, quod dicitur Sap. 1. *Spiritus sanctus auferet se a cogitationibus, quæ sunt sine intellectu.* Cogitationes enim non solum de opere malo exterius implendo sunt sine intellectu, sed etiam de sola delectatione: immo istæ secundæ videntur hominibus esse magis sine intellectu; quasi sint magis inutiles, tanquam ad actum suum finalem, nec etiam per intentionem attingentes. Spiritum vero sanctum auferre se ab aliquo dicitur tunc tantummodo: quando homo ille peccat mortaliter. Item per dictum Mich. 2. *Veh, qui cogitatis inutile;* Inutile enim cogitat etiam,

iam, qui ob ſolam delectationem de re cogitata habendam cogitat; immo, ut dictum eſt, hoc magis apud homines communiter videtur inutile, quam ſi talis cogitatio ſimul eſſet de opere exterius adimplendo. Veh autem in ſcripturis dictum importare peccatum mortale, omnes, dicente B. Hieron. didicimus. Idem ergo in prædictis eſt, ac ſi ſcripturæ ſcholaſtice dixiſſent. Conſenſus in delectationem cogitationis meretur, & veh, & ablationem Spiritus ſancti ab illo ſic cogitante, & notam iniquitatis. *Primum* horum eſt Micheæ, *ſecundum* Sapientiæ, *tertium* Danielis. Cæterum de prædicti erroris, aliorumque ſimilem materiam concernentium (Nam & contra omnes alios eſt a fortiori præſens artic.) damnationibus multis, vide 2. 2. *ar. nu.* 683. 743. 753. 739. Item *Eluc. Addit. artic. nume.* 204. 267. 269. 271. 27. 255. Item Verit. aur. ſuper totam legem veterem, *Gen. 26. concl. 4. Tertio* vides: quomodo ex iis bene penſatis, & applicatis doctrina præſens Angelica viciſſim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS IX. 405

Utrum in ſuperiori ratione poſſit eſſe peccatum veniale, ſecundum quod eſt directiva inferiorum virium.

Inf. a. 10. *& locis ibid. inductis.*

AD Nonum ſic proceditur. Videtur, quod in ſuperiori ratione non poſſit eſſe peccatum veniale, ſecundum quod eſt directiva inferiorum virium, ideſt ſecundum quod conſentit in actum peccati. Dicit enim Auguſt. in 12. de Trin. (*cap. 7. in fin. to.* 3.) quod *ratio ſuperior inhæret rationibus æternis*: Sed peccare mortaliter eſt per averſionem a rationibus æternis. Ergo videtur, quod in ſuperiori ratione non poſſit eſſe peccatum, niſi peccatum mortale.

2. Præterea. Superior ratio ſe habet in vita ſpirituali, tanquam principium; ſicut & cor in vita corporali; Sed infirmitates cordis ſunt mortales. Ergo peccata ſuperioris rationis ſunt mortalia.

3. Præterea. Peccatum veniale fit mortale, ſi fiat ex contemptu: Sed hoc non videtur eſſe ſine contemptu, quod aliquis ex deliberatione peccet etiam venialiter. Cum ergo conſenſus rationis ſuperioris ſemper ſit cum deliberatione legis divinæ, vide-

videtur quod non possit esse sine peccato mortali propter contemptum divinæ legis.

Sed Contra. Consensus in actum peccati pertinet ad rationem superiorem, ut supra dictum est: (*a.* 7. *hu. qu.*) Sed consensus in actum peccati venialis est peccatum veniale. Ergo in superiori ratione potest esse peccatum veniale.

Respondeo dicendum, quod, sicut August. dicit 12. de Trinit. (*cap.* 7. *in fin. tom.* 3.) *ratio superior inhæret rationibus æternis conspiciendis, aut consulendis; Conspiciendis* quidem, secundum quod earum veritatem speculatur: *Consulendis* autem, secundum quod per rationes æternas de aliis judicat, & ordinat: ad quod pertinet, quod deliberando per rationes æternas consentit in aliquem actum, vel dissentit ab eo.

Contingit autem, quod inordinatio actus, in quem consentit, non contrariatur rationibus æternis; quia non est cum aversione a fine ultimo, sicut contrariatur actus peccati mortalis: sed est præter eas, sicut actus peccati venialis. Unde *quando ratio superior in actum peccati venialis consentit*, non avertitur a rationibus æternis. unde *non peccat mortaliter, sed venialiter.*

Et per hoc patet responsio ad Primum.

Ad secundum dicendum, quod *duplex* est infirmitas cordis. *Una*, quæ est in ipsa substantia cordis, & immutat naturalem complexionem ipsius: Et talis infirmitas semper est mortalis. *Alia* est autem infirmitas cordis propter aliquam inordinationem vel motus ejus, vel alicujus eorum, quæ circumstant cor: Et talis infirmitas non semper est mortalis. Et similiter in ratione superiori semper est peccatum mortale, quando tollitur totaliter ipsa ordinatio rationis superioris ad proprium objectum, quod est rationis æternæ: sed quando est inordinatio circa hoc, non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad tertium dicendum, quod deliberatus consensus in peccatum non semper pertinet ad contemptum legis divinæ, sed solum quando peccatum legi divinæ contrariatur.

A P P E N D I X.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse a scripturis insinuatum, quod in ratione superiori potest peccatum veniale reperiri, quando, scilicet consentit in actum pec-

cati venialis. Ut per hoc, quod dicitur 1. Jo. *Si dixerimus, quia peccatum non habemus; ipsi nos seducimus, & veritas in nobis non est.* Constat enim, quod peccatum, de quo est hæc auctoritas, est etiam veniale; immo, si ad Apostolos tantum post missionem Spiritus Sancti, de quibus etiam loquitur, restringatur, de veniali solum peccato intelligi potest. Vide Sanctum Thom. super ad Gal. 2. in ly *quia reprehensibilis erat.* Quo etiam dicto, scilicet reprehensibilis erat, insinuatur idipsum; quod in principio appendicis dictum est. Ad peccatum autem veniale consensus rationis intervenit, maxime aliquando in tam longo tempore, scriptura igitur ex eo, quod de Apostolis dicit ly *si dixerimus*, &c. relinquit scholasticis perspicacibus concludendum: quod ratio superior potest peccare venialiter per consensum in actum peccati inferiorum virium. *Secundo* vides; quomodo, &c.

ARTICULUS X. 406

Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale secundum seipsam.

2. d. 24. qu. 3. art. 5. & ver. qu. 15. ar. 5. & mal. art. 1. ad 12. & 17. & a. 3. ad 17. & ar. 5.

AD Decimum sic proceditur. Videtur, quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale secundum seipsam, idest secundum quod inspicit rationes æternas. Actus enim potentiæ non invenitur esse deficiens, nisi per hoc quod inordinate se habet circa suum objectum: sed objectum superioris rationis sunt æternæ rationes, a quibus deordinari non est sine peccato mortali. Ergo in superiori ratione non potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

2. Præterea. Cum ratio sit vis deliberativa, actus rationis semper est cum deliberatione. Sed omnis inordinatus motus in his, quæ Dei sunt, si sit cum deliberatione, est peccatum mortale. Ergo in ratione superiori secundum seipsam nunquam est peccatum mortale.

3. Præterea. Contingit quandoque, quod peccatum ex subreptione est peccatum veniale: peccatum autem ex deliberatione est peccatum mortale per hoc, quod ratio deliberans recurrit ad aliquod majus bonum, contra quod homo agens gravius peccat: sicut cum de actu delectabili inordinato ratio.

tio deliberat, quod eſt contra legem Dei, gravius peccat conſentiendo, quam ſi ſolum conſideraret, quod eſt contra virtutem moralem: Sed ratio ſuperior non poteſt recurrere ad aliquod altius, quam ſit ſuum objectum. Ergo ſi motus ex ſubreptione non ſit peccatum mortale, neque etiam deliberatio ſuperveniens faciet ipſum eſſe peccatum mortale. quod patet eſſe falſum. Non ergo in ratione ſuperiori ſecundum ſeipſam poteſt eſſe peccatum veniale.

Sed Contra. Motus ſubreptitius infidelitatis eſt peccatum veniale: Sed pertinet ad ſuperiorem rationem ſecundum ſeipſam. Ergo in ratione ſuperiori poteſt eſſe peccatum veniale ſecundum ſeipſam.

Reſpondeo dicendum, quod ratio ſuperior aliter fertur in ſuum objectum, atque aliter in objecta inferiorum virium, quæ per ipſam diriguntur. In objecta enim inferiorum virium non fertur, niſi inquantum de eis conſulit rationes æternas. Unde non fertur in ea, niſi per modum deliberationis. Deliberatus autem conſenſus in his, quæ ex genere ſuo ſunt mortalia, eſt mortale peccatum. Et ideo *ratio ſuperior ſemper mortaliter peccat, ſi actus inferiorum virium, in quos conſentit, ſint peccata mortalia.*

Sed circa proprium objectum habet *duos* actus; ſcilicet *ſimplicem intuitum*, & *deliberationem*, ſecundum quod etiam de proprio objecto conſulit rationes æternas: Secundum autem ſimplicem intuitum poteſt aliquem inordinatum motum habere circa divina; puta cum quis patitur ſubitum infidelitatis motum. Et quamvis infidelitas ſecundum ſuum genus ſit peccatum mortale; tamen ſubitus motus infidelitatis eſt peccatum veniale: quia peccatum mortale non eſt niſi contra legem Dei. Poteſt autem aliquid horum, quæ pertinent ad fidem, ſubito rationi occurrere ſub quadam alia ratione, antequam ſuper hoc conſulatur, vel conſuli poſſit ratio æterna, ideſt lex Dei: puta cum quis reſurrectionem mortuorum ſubito apprehendit ut impoſſibilem ſecundum naturam, & ſimul apprehendendo renititur, † *al. remittitur* † antequam tempus habeat deliberandi, quod hoc eſt nobis traditum ut credendum ſecundum legem divinam. Si vero poſt hanc deliberationem motus infidelitatis maneat, eſt peccatum mortale. Et ideo *circa proprium objectum, etſi ſit peccatum mortale ex genere, poteſt ratio ſuperior peccare venialiter in ſubitis motibus, vel etiam mortaliter per deliberatum conſenſum*: In his autem, quæ pertinent ad inferiores vires, ſemper

peccat mortaliter in his, quæ sunt peccata mortalia ex suo genere, non autem in his, quæ secundum suum genus sunt venialia peccata.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum, quod est contra rationes æternas, etsi sit peccatum mortale ex genere, potest tamen esse peccatum veniale propter imperfectionem actus subiti, ut dictum est (*in cor. ar.*)

Ad secundum dicendum, quod in operativis ad rationem, ad quam pertinet deliberatio, pertinet etiam simplex intuitus eorum, ex quibus deliberatio procedit: sicut etiam in speculativis ad rationem pertinet & syllogizare, & propositiones formare. & ideo etiam ratio potest habere subitum motum.

Ad tertium dicendum, quod una & eadem res potest diversas considerationes habere, quarum una est altera altior: sicut Deum esse potest considerari, vel inquantum est cognoscibile ratione humana, vel inquantum traditur revelatione divina, quæ est consideratio altior. Et ideo quamvis objectum rationis superioris sit quiddam secundum naturam rei altissimum; tamen potest etiam reduci in quandam altiorem considerationem: Et hac ratione quod in motu subito non erat peccatum mortale, per deliberationem reducentem in altiorem considerationem fit peccatum mortale, sicut supra expositum est. (*in cor. art.*)

APPENDIX.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito esse a scripturis insinuatum, quod in ratione superiori secundum seipsam potest esse peccatum veniale. Ut per hoc, quod dicitur Matth. 8. *Quid timidi estis, modicæ fidei?* Et cap. 14. *Modicæ fidei, quare dubitasti?* Non enim ex hoc peccasse mortaliter Petrum, aut cæteros Apostolos sentiendum est, sed venialiter. Unde B. Hieronymus de Petro ait: *Ardebat in animo ejus fides; sed humana fragilitas in profundum trahebat*. Et Augustinus de eodem: *Titubavit, ut homo*. Item, ad idem signandum, Origenes de omnibus simul loquens ait: *O veraces discipuli Salvatorem habetis vobiscum; & de periculo timetis? Sed respondeant; Parvuli sumus adhuc infirmi, ideoque timemus*. Et infra. *Qui modicum credit, arguetur; qui nihil credit, contemnetur*. Hæc illi; ut recitantur a sancto doctore in Catena aurea

aurea *super Matthæum*, *ibidem*. Ex his patet intelligentibus: quod superior ratio discipulorum, cujus objectum est fides, peccavit tantum venialiter per quendam subitum turbationis motum ex visione venti validi, humanaque fragilitate derivatum. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUÆSTIO LXXV.

De causis peccatorum in generali, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de causis peccatorum. Et *primo* in generali, *secundo* in speciali.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo. Utrum peccatum habeat causam.
Secundo. Utrum habeat causam interiorem.
Tertio. Utrum habeat causam exteriorem.
Quarto. Utrum peccatum sit causa peccati.

ARTICULUS I. 407

Utrum peccatum habeat causam.

Inf. ar. 1. & 4. co. & ad 1. & q. 77. ar. 4. co. & 2. d. 36. art. 1. cor.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod peccatum non habeat causam. Peccatum enim habet rationem mali, ut dictum est: (*q. 71. a. 6.*) Sed malum non habet causam, ut Dionys. dicit 4. cap. de div. nom. (*part. 4. lect. 23.*) Ergo peccatum non habet causam.

2. Præterea. Causa est, ad quam de necessitate sequitur aliud: Sed quod est ex necessitate, non videtur esse peccatum; eo quod omne peccatum est voluntarium. Ergo peccatum non habet causam.

3. Præterea. Si peccatum habet causam, aut habet pro causa bonum, aut malum: Non autem bonum; quia bonum non facit nisi bonum: *non enim potest arbor bona fructus malos facere*, ut dicitur Matt. 7. Similiter autem nec malum potest esse causa peccati, quia malum pœnæ sequitur ad peccatum; malum autem culpæ est idem quod peccatum. Peccatum igitur non habet causam.

Sed Contra. Omne, quod fit, habet causam. quia, ut dicitur Job 5. *Nihil in terra sine causa fit*:

fit: Sed peccatum fit: est enim *dictum*, *vel factum*, *vel concupitum contra legem Dei*. Ergo peccatum habet causam.

Respondeo dicendum, quod peccatum est quidam actus inordinatus. Ex parte igitur actus potest habere per se causam, sicut & quilibet alius actus: Ex parte autem inordinationis habet causam eo modo, quo negatio, vel privatio potest habere causam.

Negationis autem alicujus potest *duplex* causa assignari. *Primo* quidem defectus causæ affirmationis, idest ipsius causæ negatio est causa negationis secundum seipsam. Ad remotionem enim causæ sequitur remotio effectus: sicut obscuritatis causa est absentia solis. *Alio modo* causa affirmationis, ad quam sequitur negatio, est per accidens causa negationis consequentis: sicut ignis causando calorem ex principali intentione, consequenter causat privationem frigiditatis: Quorum primum potest sufficere ad simplicem negationem.

Sed cum inordinatio peccati, & quodlibet malum non sit simplex negatio, sed privatio ejus, quod aliquid natum est & debet habere, necesse est quod talis inordinatio habeat causam agentem per accidens. Quod enim natum est inesse, & debet, nunquam abesset nisi propter causam aliquam impedientem. Et secundum hoc consuevit dici, quod malum, quod in quadam privatione consistit, habet causam deficientem, vel agentem per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. Cum igitur peccatum ex parte inordinationis habeat causam agentem per accidens, ex parte autem actus habeat causam agentem per se, sequitur quod inordinatio peccati consequitur ex ipsa causa actus. Sic igitur *voluntas carens directione regulæ rationis*, & *legis divinæ*, *intendens aliquod bonum commutabile*, *causat actum quidem peccati per se*, *sed inordinationem actus per accidens*, & *præter intentionem*. provenit enim defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum non solum significat ipsam privationem boni, quæ est inordinatio, sed significat actum sub tali privatione, quæ habet rationem mali: quod quidem qualiter habeat causam, dictum est. (*in corp. art.*)

Ad secundum dicendum, quod si illa definitio causæ universaliter debeat verificari, oportet ut intelligatur de causa sufficienti, & non impedita. Contingit enim aliquid esse causam sufficientem alterius;

terius ; & tamen non ex necessitate sequitur effe-ctus propter aliquod impedimentum superveniens ; alioquin sequeretur , quod omnia ex necessitate contingerent , ut patet in sexto Metaphys. (*te.* 5. *to.* 3.) Sic igitur etsi peccatum habeat causam , non tamen sequitur quod sit necessaria : quia effectus potest impediri.

Ad tertium dicendum , quod , sicut dictum est , (*in corp. art.*) voluntas sine adhibitione regulæ rationis , vel legis divinæ est causa peccati . Hoc autem quod est non adhibere regulam rationis , vel legis divinæ, secundum se non habet rationem mali , nec pœnæ , nec culpæ , antequam applicetur ad actum . Unde secundum hoc peccati primi non est causa malum , sed bonum aliquod cum absentia alicujus alterius boni.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas , merito esse insinuatum , a scripturis , quod peccatum habet causam . Ut *Job* 5. secundum quod adducitur cum discursu in arg. cont. Ex quo discursu dic : quod ly *non sine causa* , differenter sumitur a sensu , quem habet in ad Galat. 4. *Timeo* , *ne sine causa laboraverim in vobis :* & ibid. 3. *Tanta passi estis sine causa :* & multoties alibi , ut *Psal.* 3. 72. & *Prov.* 23. & 1. *Machab.* 6. & *Isai.* 49. & *Matth.* 15. & *Job* 9. 22. 27. In istis enim & aliis locis sumitur ly *sine causa* idest vane , seu frustra , seu absque ratione , seu injuste . Ex quibus notatis patet ; quod scriptura adducta a Sancto Doctore hic in textu non discordat realiter a dictis alibi in eadem (sicut nec unquam potest hoc esse , secundum illud Joann. decimo . *Non potest solvi scriptura*) quamvis verbaliter discordare videatur . In auctoritate eadem ly *fit* , sumitur extense idest sive fiat corde , sive ore , sive opere : ut ostendit applicatio ad ly *dictum* , *factum* , *vel concupitum contra legem Dei*. Vide *quæst. septuagesima prima articu.* 6. Insinuatur item per dictum Oseæ 13. *Perditio tua ex te Israel est* . Hoc est . Tu Israel es causa perditionis tuæ . Hæc verò in primis est peccatum , quod & dicitur perditio culpabilis ; unde omnes postea perditiones pœnosæ derivantur . *Secundo* vides : quomodo ex iis bene pensatis , & applicatis doctrina præsens Angelica viciſſim declaretur , atque confirmetur.

ARTICULUS II. 408

Utrum peccatum habeat causam interiorem.

Inf. art. 3. cor.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod peccatum non habeat causam interiorem. Id enim, quod est interius alicui rei, semper adest ei. Si igitur peccatum habeat causam interiorem, semper homo peccaret; cum posita causa ponatur effectus.

2. Præterea. Idem non est causa suiipsius: Sed interiores motus hominis sunt peccatum. Ergo non sunt causa peccati.

3. Præterea. Quicquid est intra hominem, aut est naturale, aut voluntarium: Sed id quod est naturale, non potest esse peccati causa; quia *peccatum est contra naturam*. ut dicit Damascen. (*lib. 2. orth. fid. cap.* 3. *&* 4. *& lib.* 4. *cap.* 21.) quod autem est voluntarium, si sit inordinatum, jam est peccatum. Non ergo aliquid intrinsecum potest esse causa primi peccati.

Sed Contra est, quod Aug. dicit, (*l. de duab. anim. c.* 10. *&* 11. *tom.* 6. *& lib.* 1. *Retract. c.* 9. *& l.* 3. *de lib. arb. c.* 17. *tom.* 1.) quod *voluntas est causa peccati*.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, (*art. præc.*) per se causam peccati oportet accipere ex parte ipsius actus. Actus autem humani potest accipi causa interior & mediata, & immediata: Immediata quidem causa humani actus est ratio, & voluntas, secundum quam homo est liber arbitrio: Causa autem remota est apprehensio sensitivæ partis, & etiam appetitus sensitivus. Sicut enim ex judicio rationis voluntas movetur ad aliquid secundum rationem; ita etiam ex apprehensione sensus appetitus sensitivus in aliquid inclinatur: quæ quidem inclinatio interdum trahit voluntatem, & rationem, sicut infra patebit. (*q.* 77. *a.* 1.)

Sic igitur duplex *causa peccati interior potest assignari*: Una *proxima ex parte rationis, & voluntatis*: Alia *vero remota ex parte imaginationis, vel appetitus sensitivi*.

Sed quia supra dictum est, (*ar. preced. ad* 3.) quod causa peccati est aliquod bonum apparens motivum cum defectu debiti motivi, scilicet regulæ rationis, vel legis divinę, ipsum motivum, quod est apparens bonum, pertinet ad apprehensionem sensus, & appeti-

petitum : ipsa autem absentia debitæ regulæ pertinet ad rationem , quæ nata est hujusmodi regulam considerare : sed ipsa perfectio voluntarii actus peccati pertinet ad voluntatem ; ita quod ipse voluntatis actus præmissis suppositis jam est quoddam peccatum.

Ad primum ergo dicendum , quod id quod est intrinsecum , sicut potentia naturalis , semper inest : id autem , quod est intrinsecum , sicut actus interior appetitivæ , vel apprehensivæ virtutis , non semper inest . Ipsa autem potentia voluntatis est causa peccati in potentia , sed reducitur in actum per motus præcedentes , & sensitivæ partis primo , & rationis consequenter. Ex hoc enim quod aliquid proponitur ut appetibile secundum sensum , & appetitus sensitivus inclinatur in illud , ratio interdum cessat a consideratione regulæ debitæ : & sic voluntas producit actum peccati . Quia igitur motus præcedentes non semper sunt in actu , neque peccatum semper est in actu .

Ad secundum dicendum , quod non omnes motus interiores sunt de substantia peccati , quod consistit principaliter in actu voluntatis : sed quidam præcedunt , & quidam consequuntur ipsum peccatum.

Ad tertium dicendum , quod illud quod est causa peccati , sicut potentia producens actum , est naturale : motus etiam sensitivæ partis , ex quo sequitur peccatum , interdum est naturalis ; sicut cum propter appetitum cibi aliquis peccat : sed efficitur peccatum *innaturale* ex hoc ipso , quod deficit regula naturalis , quam homo secundum naturam suam debet attendere.

APPENDIX.

EX art. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas , merito esse a scripturis , Ecclesia , & Augustino insinuatum , quod peccatum habet causam interiorem. A D. Augustino quidem : ut in *argum. cont.* A scripturis vero per hoc ; quod dicitur Rom. 7. *Infelix ego homo ; quis me liberabit de corpore mortis hujus?* sic enim lamentabatur Apostolus : postquam ostenderat , quod interiora nostra , puta passiones per ly *passiones peccatorum* , & membra nostra , per ly in *membris nostris* , immo toti fere nos ipsi , per ly *Ego carnalis sum sub peccato venundatus* , scilicet a patrono domus meæ , idest , a voluntate : Patronorum enim est vendere , concurrimus ad causandum peccatum . Alioquin , si hic non

considerasset hominem, quatenus sua interiora sunt causa peccati, sed solum quatenus est quoddam dempto peccato, naturaliter diligibile; non dixisset ly *Infelix ego; quis me separabit de corpore mortis hujus?* sed dixisset, ut 2. Cor. 5. ly *Nolumus expoliari, sed superveſtiri*. Per illam ergo sententiam, *Infelix*, &c. ex contextu, ut decet, bene intellectam, si scholastice loquatur, ait: peccatum habet causam interiorem. Ideo enim clamo, & me infelicem, & corpus meum esse corpus mortis, & me velle ab ipso liberari. Item insinuatur, &c. ut supra de scripturis, *q. 74. ar. 1. 2. append.* Idem enim est subjectum, & causa efficiens in actionibus immanentibus, ibidem *art. 1. ad tertium*. Ab Ecclesia autem insinuatur idipsum in hymno, ad horam primam horarum canonicarum: dum ibi dicit. *Deum precemur supplices, ut in diurnis actibus nos servet a nocentibus: linguam refrænans temperet, ne litis horror insones; visum fovendo contegat, ne vanitates hauriat; Sint pura cordis intima; carnis terat superbiam potus, cibique parcitas*. Ex eo enim quod post ly *nocentibus* subjungit linguam, visum, intima cordis, superbiam carnis, esse coercenda a Deo in nobis, & de hoc debere nos tunc supplices precari eundem; patet ad literam: quod ipsa mater Ecclesia judicat, omnia hæc scilicet linguam, visum, cordis intima, carnis motus, esse connumeranda inter nocentes nostros idest eos, qui nocent nobis idest inter inimicos; a quibus nos servari precamur, juxta exhortationem illam suam. Interiora profecto sunt hæc (ut optime novit, qui dixit Ps. 58. *Libera me ab insurgentibus in me*: idest in meipso. Secundum illud Job septimo. *Factus sum mihimetipsi gravis*) & ideo inter nocentes nostri ipsorum computantur, quia sunt causa peccati. Quod & eamdem significat, cum docet, nos dicere ly *Confiteor Deo, &c. quia peccavi nimis cogitatione, locutione, visu, verbo, opere, & omissione, mea culpa. Secunda* vides, &c.

AR-

ARTICULUS III. 409

Utrum peccatum habeat causam exteriorem.

Inf. qu. 80. *a.* 1. *&* 3. *&* 1. *p. qu.* 115. *a.* 4. *co. &* 2. 2. *qu.* 73. *art.* 3. *cor. & ad* 2. *& quæst.* 115. *art.* 2. *ad* 1. *&* 2. *& mal. quæst.* 3. *artic.* 3. *per tot. & art.* 4. *corp.*

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod peccatum non habeat causam exteriorem. Peccatum enim est actus voluntarius: Voluntaria autem sunt eorum, quæ sunt in nobis; & ita non habent exteriorem causam. Ergo peccatum non habet exteriorem causam.

2. Præterea. Sicut natura est principium interius, ita etiam voluntas: Sed peccatum in rebus naturalibus nunquam accidit nisi ex aliqua interiori causa; ut puta monstruosi partus proveniunt ex corruptione alicujus principii interioris. Ergo neque in moralibus potest contingere peccatum nisi ex interiori causa. Non ergo habet peccatum causam exteriorem.

3. Præterea. Multiplicata causa multiplicatur effectus: Sed quanto plura sunt, & majora exterius inducentia ad peccandum, tanto minus id quod quis inordinate agit, ei imputatur ad peccatum. Ergo nihil exterius est causa peccati.

Sed Contra est, quod dicitur Num. 31. *Nonne isti sunt, qui deceperunt filios Israel, & prævaricari vos fecerunt in Domino super peccato Phogor?* Ergo aliquid exterius potest esse causa faciens peccare.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*ar. præc.*) causa interior peccati est & voluntas ut perficiens actum peccati, & ratio inquantum ad carentiam debitæ regulæ, & appetitus sensitivus inclinans. Sic ergo aliquid extrinsecum *tripliciter* posset esse causa peccati: *vel* quia moveret immediate ipsam voluntatem: *vel* quia moveret rationem: *vel* quia moveret appetitum sensitivum.

Voluntatem autem, ut supra dictum est, (*qu.* 9. *a.* 1. *& qu.* 10. *art.* 4.) interius movere non potest nisi Deus, qui non potest esse causa peccati, ut infra ostendetur. (*q.* 79. *a.* 1.)

Unde relinquitur, quod nihil exterius potest esse causa peccati; nisi vel inquantum movet rationem, sicut homo, vel dæmon persuadens peccatum; vel sicut movens appetitum sensitivum, sicut aliqua sensibilia exteriora movent appetitum sensitivum. Sed

neque

neque persuasio exterior in rebus agendis ex necessitate movet rationem; neque etiam res exterius propositæ ex necessitate movent appetitum sensitivum, nisi forte aliquo modo dispositum: & tamen etiam appetitus sensitivus non ex necessitate movet rationem, & voluntatem.

Unde *aliquid exterius potest esse aliqua causa movens ad peccandum, non tamen sufficienter ad peccandum inducens:* sed causa sufficienter complens peccatum est sola voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod exteriora moventia ad peccandum non sufficienter, & ex necessitate inducunt, sequitur quod remaneat in nobis *peccare*, & non *peccare*.

Ad secundum dicendum, quod per hoc quod ponitur interior causa peccati, non excluditur exterior. Non enim id quod est exterius, est causa peccati, nisi mediante causa interiori, ut dictum est. (*in corp. ar.*)

Ad tertium dicendum, quod multiplicatis exterioribus causis inclinantibus ad peccandum, multiplicantur actus peccati: quia plures ex illis causis, & pluries inclinant ad actus peccati: Sed tamen minuitur ratio culpæ, quæ consistit in hoc, quod aliquid sit voluntarium & in nobis.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito esse insinuatum a scripturis, & Augustino; quod peccatum habet causam exteriorem. A D. Aug. quidem per hoc, quod dicit: *Satisfactio est causa peccatorum excidere*. Ut recitatur *in Addit. quæst.* 12. *artic.* 3. A scripturis vero, ut *Num.* 31. secundum quod dicitur *in ar. cont.* Item Gen. 37. *Hæc ergo causa somniorum, atque sermonum invidiæ, & odii fomitem ministravit*. Item Sap. 14. *Creaturæ Dei factæ sunt in tentationem, & in muscipulam pedibus insipientium*. Nota ly *factæ sunt:* quia secundum se non sunt, neque a Deo factæ sunt in tentationem (nam *Deus intentator malorum est*, Jacob. 1.) sed propter insipientiam, seu ab insipientia ipsorum insipientium *factæ sunt in tentationem, & muscipulam ipsismet insipientibus*. Pro meliori captu hic, & in text. articuli dictorum vide Veritates aureas super legem veterem *Genes.* 3. *conclus.* 12. 13. *Secundo vides:* quomodo de iis bene pensatis, &c.

AR-

ARTICULUS IV. 410

Utrum peccatum sit causa peccati.

Inf. qu. 84. *&* 2. *d.* 36. *a.* 1. *&* *d.* 42. *q.* 2. *a.* 1. 2. 3. *&* 5. *cor.* *&* *mal. qu.* 8. *ar.* 1. *cor.* *&* *Ro.* 1. *lect.* 7.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod peccatum non sit causa peccati. Sunt enim *quatuor* genera causarum, quorum nullum potest ad hoc congruere, quod peccatum sit causa peccati. *Finis* enim habet rationem boni; quod non competit peccato, quod de sua ratione est malum: Et eadem ratione nec peccatum potest esse causa *efficiens*; quia *malum non est causa agens, sed est infirmum, & impotens*, ut Dionys. dicit quarto cap. de divin. nom. (*par.* 4. *lect.* 22.) Causa autem *materialis*, & *formalis* videntur habere solum in naturalibus corporibus, quæ sunt composita ex materia, & forma. Ergo peccatum non potest habere causam materialem, & formalem.

2. Præterea. *Agere sibi simile est rei perfectæ*, ut dicitur in 4. Meteor. (*forte ex cap.* 2. *sed expres. l.* 2. *de Anima*, *tex.* 54. *to.* 2.) Sed peccatum de sui ratione est imperfectum. Ergo peccatum non potest esse causa peccati.

3. Præterea. Si hujus peccati sit causa aliud peccatum, eadem ratione & illius erit causa aliquod aliud peccatum: & sic procedetur in infinitum: quod est inconveniens. Non ergo peccatum est causa peccati.

Sed Contra est, quod Gregorius dicit super Ezech. (*hom.* 11. *post med.*) *Peccatum, quod per pœnitentiam citius non deletur, peccatum est, & causa peccati.*

Respondeo dicendum, quod cum peccatum habeat causam ex parte actus, hoc modo unum peccatum posset esse causa alterius, sicut unus actus humanus potest esse causa alterius. *Contingit igitur unum peccatum esse causam alterius secundum* quatuor *genera causarum*.

Primo quidem secundum modum causæ *efficientis* vel moventis, & per se, & per accidens: Per accidens quidem, sicut removens prohibens dicitur movens per accidens. cum enim per unum actum peccati homo amittit gratiam, vel charitatem, vel verecundiam, vel quodcunque aliud retrahens a peccato, incidit ex hoc in aliud peccatum: & sic primum

mum peccatum est causa secundi per accidens : Per se autem, sicut cum ex uno actu peccati homo disponitur ad hoc, quod alium actum consimilem facilius committit. ex actibus enim causantur dispositiones, & habitus inclinantes ad similes actus. secundum vero genus causæ *materialis* unum peccatum est causa alterius, inquantum præparat ei materiam: sicut avaritia præparat materiam litigio, quod plerunque est de divitiis congregatis. Secundum vero genus causæ *finalis* unum peccatum est causa alterius, inquantum propter finem unius peccati aliquis committit aliud peccatum: sicut cum aliquis committit simoniam propter finem ambitionis, vel fornicationem propter furtum. Et quia finis dat formam in moralibus, ut supra habitum est, (*q.* 1. *a.* 3. & *q.* 18. *a.* 4. & 6.) ex hoc etiam sequitur, quod unum peccatum sit *formalis* causa alterius. in actu enim fornicationis, quæ propter furtum committitur, est quidem fornicatio sicut materiale, furtum vero sicut formale.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum, inquantum est inordinatum, habet rationem mali: sed inquantum est actus quidam, habet aliquod bonum saltem apparens pro fine: Et ita ex parte actus potest esse causa & finalis, & effectiva alterius peccati, licet non ex parte inordinationis: Materiam autem habet peccatum non *ex qua*, sed *circa quam*: Formam autem habet ex fine. Et ideo secundum quatuor genera causarum peccatum potest dici causa peccati, ut dictum est. (*in corp. art.*)

Ad secundum dicendum, quod peccatum est imperfectum imperfectione morali ex parte inordinationis: sed ex parte actus potest habere perfectionem naturæ: Et secundum hoc potest esse causa peccati.

Ad tertium dicendum, quod non omnis causa peccati est peccatum. unde non oportet, quod procedatur in infinitum; sed potest perveniri ad aliquod peccatum, cujus causa non est aliud peccatum.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse a scripturis, & Gregorio insinuatum, quod peccatum est causa peccati. A Divo Gregorio quidem; ut *in argum. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur psal. 124. ***Declinantes autem in obligationes adducet Dominus cum operantibus iniquitatem*.** Hoc est declinantes autem in

in peccata post alia peccata adducet Dominus in infernum. Ad designandum enim, quod unum peccatum est causa alterius, peccata ipsa vocavit obligationes, quasi quod primum peccatum de se obliget ad aliud, ideft ad declinandum, seu cadendum in aliud. Item per hoc, quod dicitur Matth. 26. *Petrus negavit coram omnibus dicens, nescio, quid dicas; & iterum negavit cum juramento, non novi hominem: Tunc cœpit detestari, & jurare, quia non novisset hominem.* Patet enim hic, quod Petrus de peccato in peccatum cecidit, & quidem in majus semper. Nam *primo* negat sine juramento, *secundo* cum juramento simplici, *tertio* cum juramento per execrationem, seu detestationem; item *primo* dicit, *nescio, quid dicis; secundo non novi hominem*, quasi nec de præterito propinquo novi: *tertio, non novisset hominem*, quasi de præterito longinquo, immo quasi nunquam novisset. Quæ utique, prudens lector videt, dicere gradum peccatorum de minori semper ad majus. Scripturę ergo per hæc narrata, quasi loquendo scholastice ab exemplo, dixerunt: peccatum unum est causa peccati, & sæpe majoris. Item per dictum 2. Timoth. *Mali homines, & seductores proficient in pejus errantes, & in errorem mittentes.* Quod patet quotidie, intelligendo tamen semper prædicta de peccato primo, quantum est de se. Nam, si per pœnitentiam citius deleretur, non causaret de facto aliud peccatum, sed hoc adhuc non esset: immo nec esse posset, quantum est de se. Secundum enim naturam inconvenientis loquendo: *uno inconvenienti dato, necesse est multa sequi* (ut ait etiam Phil. Physic. 1.) quasi dicatur, quod ad causæ positionem necessario, quantum est de natura causæ, sequitur effectus. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis, &c.

QUÆSTIO LXXVI.

De causis peccati in speciali, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de causis peccati in speciali.

Et *primo* de causis interioribus peccati. *Secundo* de exterioribus. *Tertio* de peccatis, quæ sunt causa aliorum peccatorum.

Prima autem consideratio secundum præmissa erit *tripartita*. Nam *primo* agetur de ignorantia, quæ est causa peccati ex parte rationis.

Secundo de infirmitate, seu passione, quæ est causa peccati ex parte appetitus sensitivi.
Tertio de malitia, quæ est causa peccati ex parte voluntatis.

Circa primum quæruntur quatuor.
Primo. Utrum ignorantia sit causa peccati.
Secundo. Utrum ignorantia sit peccatum.
Tertio. Utrum totaliter a peccato excuset.
Quarto. Utrum diminuat peccatum.

ARTICULUS I. 411

Utrum ignorantia possit esse causa peccati.

Inf. a. 3. co. & 2. d. 42. a. 1. cor. & ad 3. & ma. q. 3. a. 3. per to. & q. 7. co. fi. & ad 6.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod ignorantia non possit esse causa peccati. Quia quod non est, nullius est causa: Sed ignorantia est non ens, cum sit privatio quædam scientiæ. Ergo ignorantia non est causa peccati.

2. Præterea. Causæ peccati sunt accipiendæ ex parte conversionis, ut ex supradictis patet: (*qu. 75. ar. 1.*) Sed ignorantia videtur respicere aversionem. Ergo non debet poni causa peccati.

3. Præterea. Omne peccatum in voluntate consistit, ut supra dictum est: (*q. 74. a. 1. & 2.*) Sed voluntas non fertur nisi in aliquod cognitum; quia bonum apprehensum est objectum voluntatis. Ergo ignorantia non potest esse causa peccati.

Sed Contra est, quod August. dicit in lib. de nat. & grat. (*cap. 67. ante med. tom. 7.*) quod *quidam per ignorantiam peccant.*

Respondeo dicendum, quod secundum Philosoph. in 8. Physic. (*tex. 27. tom. 2.*) causa movens est *duplex; una* per se, & *alia* per accidens: Per se quidem est, quæ propria virtute movet; sicut generans est causa movens gravia, & levia: Per accidens autem, sicut removens prohibens, vel sicut ipsa remotio prohibentis.

Et hoc modo ignorantia potest esse causa actus peccati. est enim privatio scientiæ perficientis rationem, quæ prohibet actum peccati, inquantum dirigit actus humanos.

Considerandum est autem, quod ratio secundum *duplicem* scientiam est humanorum actuum directiva; scil. secundum scientiam *universalem*, & *parti*-

cula-

cularem. Conferens enim de agendis utitur quodam syllogismo, cujus conclusio est judicium, seu electio, vel operatio. actiones autem in singularibus sunt. unde conclusio syllogismi operativi est singularis. singularis autem propositio non concluditur ex universali, nisi mediante aliqua propositione singulari: sicut homo prohibetur ab actu parricidii per hoc quod scit patrem non esse occidendum, & per hoc quod scit hunc esse patrem. Utriusque ergo ignorantia potest causare parricidii actum, scil. & universalis principii, quod est quædam regula rationis, & singularis circumstantiæ. Unde *patet*, *quod non quælibet ignorantia peccantis est causa peccati*, *sed illa tantum*, *quæ tollit scientiam prohibentem actum peccati*. Unde si voluntas alicujus esset sic disposita, quod non prohiberetur ab actu parricidii, etiam si patrem agnosceret, ignorantia patris non est huic causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum. & ideo talis non peccat propter ignorantiam, sed *peccat ignorans*, secundum Philosophum in 3. Ethic. (*cap. 1. a med. to. 5.*)

Ad primum ergo dicendum, quod non ens non potest esse alicujus causa per se: potest tamen esse causa per accidens, sicut remotio prohibentis.

Ad secundum dicendum, quod sicut scientia, quam tollit ignorantia, respicit peccatum ex parte conversionis; ita etiam ignorantia ex parte conversionis est causa peccati, ut removens prohibens.

Ad tertium dicendum, quod in illud, quod est quantum ad omnia ignotum, non potest ferri voluntas. sed si aliquid est secundum aliquid notum, & secundum aliquid ignotum, potest voluntas illud velle. Et hoc modo ignorantia est causa peccati; sicut cum aliquis scit hunc, quem occidit, esse hominem, sed nescit eum esse patrem; vel cum aliquis scit aliquem actum esse delectabilem, nescit tamen eum esse peccatum.

APPENDIX.

EX artic. habes *primo*: qnomodo per rationem ostendas, merito esse a scripturis, & Augustino insinuatum; quod ignorantia est causa peccati. Ab August. quidem, ut *in argumen. cont.* A scripturis vero, ut Jo. 15. *Hæc facient vobis*, idest contra vos, *quia non noverunt patrem*, *neque me*. Item Exod. 1. *Surrexit rex novus*, *qui ignorabat Joseph*, *& dixit ad Populum*, &c. Ideo enim incipit iste rex persequi Israelitas, quia ignorabat, licet postea hæc sua igno-

Ignorantia per crementum peccatorum transierit in malitiam maximam. Vide Veritates Aureas super totam legem veterem *Exod.* 1. *concl.* 1. ut de ignorantia noveris, inter alia, quod est *mater cunctorum errorum*: ut jam olim sanxit Concilium *Toletanum*, & recitatur *in Decret. dist.* 38. *cap.* 2. *Secundo* vides, &c.

ARTICULUS II. 412

Utrum ignorantia sit peccatum.

Inf. q. 84. *a.* 4. *ad* 5. *& qu.* 105. *a.* 2. *ad* 9. *&* 2. 2. *qu.* 53. *a.* 2. *ad* 2. *&* 2. *d.* 42. *qu.* 2. *art.* 2. *q.* 1. *ad* 3. *& mal. qu.* 3. *a.* 7. *cor. & ad* 1. 7. *&* 11. *& quolib.* 1. *ar.* 19. *cor.*

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod ignorantia non sit peccatum. Peccatum enim est *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*, ut supra habitum est: (*q.* 71. *a.* 6.) Sed ignorantia non importat aliquem actum neque interiorem, neque exteriorem. Ergo ignorantia non est peccatum.

2. Præterea. Peccatum directius opponitur gratiæ, quam scientiæ: Sed privatio gratiæ non est peccatum, sed magis pœna quædam consequens peccatum. Ergo ignorantia, quæ est privatio scientiæ, non est peccatum.

3. Præterea. Si ignorantia est peccatum, hoc non est nisi inquantum est voluntaria: Sed si ignorantia sit peccatum, inquantum est voluntaria, videtur peccatum in ipso actu voluntatis consistere magis, quam in ignorantia. Ergo ignorantia non erit peccatum, sed magis aliquid consequens ad peccatum.

4. Præterea. Omne peccatum per pœnitentiam tollitur, nec aliquod peccatum transiens reatu remanet actu, nisi solum originale: Ignorantia autem non tollitur per pœnitentiam, sed adhuc remanet actu, omni reatu per pœnitentiam remoto. Ergo ignorantia non est peccatum, nisi forte sit originale.

5. Præterea. Si ipsa ignorantia sit peccatum, quamdiu remaneret ignorantia in homine, tandiu actu peccaret: Sed continue manet ignorantia in ignorante. Ergo ignorans continue peccaret: quod patet esse falsum; quia sic ignorantia esset gravissimum. Non ergo ignorantia est peccatum.

Sed Contra. Nihil meretur pœnam, nisi peccatum: Sed ignorantia meretur pœnam, secundum il-

lud

Iud 1. ad Corinth. 14. *Si quis ignorat, ignorabitur.* Ergo ignorantia est peccatum.

Respondeo dicendum, quod ignorantia in hoc a nescientia differt, quod nescientia dicit simplicem scientiæ negationem. unde cuicunque deest aliquarum rerum scientia, potest dici nescire illas; secundum quem modum Dionysius in angelis nescientiam ponit 7. cap. cœl. hierar. (*a med. & cap.* 5.) ignorantia vero importat scientiæ privationem, dum scilicet alicui deest scientia eorum, quæ aptus natus est scire.

Horum autem quædam aliquis scire tenetur; illa scilicet, sine quorum scientia non potest debitum actum recte exercere. Unde omnes tenentur scire communiter ea, quæ sunt fidei, & universalia juris præcepta: singuli autem ea, quæ ad eorum statum, vel officium spectant. Quædam vero sunt, quæ etsi aliquis natus est scire, non tamen ea scire tenetur; sicut theoremata geometriæ, & contingentia particularia, nisi in casu.

Manifestum est autem, quod quicunque negligit habere, vel facere id, quod tenetur habere, vel facere, peccat peccato omissionis. Unde propter negligentiam ignorantia eorum, quę aliquis scire tenetur, est peccatum: non autem imputatur homini ad negligentiam, si nesciat ea, quæ scire non potest. Unde horum ignorantia *invincibilis* dicitur, quia studio superari non potest. Et propter hoc talis ignorantia, cum non sit voluntaria, eo quod non est in potestate nostra eam repellere, non est peccatum. Ex quo patet, quod *nulla ignorantia invincibilis est peccatum: ignorantia autem vincibilis est peccatum, si sit eorum, quæ aliquis scire tenetur, non autem si sit eorum, quæ quis scire non tenetur.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*qu.* 71. *art.* 6. *ad* 1.) in hoc quod dicitur *dictum*, vel *factum*, vel *concupitum*, sunt intelligendæ etiam negationes oppositæ, secundum quod omissio habet rationem peccati: Et ita negligentia, secundum quam ignorantia est peccatum, continetur sub prædicta definitione peccati; inquantum prætermittitur aliquid, quod debuit dici, vel fieri, vel concupisci ad scientiam debitam acquirendam.

Ad secundum dicendum, quod privatio gratiæ etsi secundum se non sit peccatum, tamen ratione negligentiæ præparandi se ad gratiam potest habere rationem peccati, sicut & ignorantia: Et tamen quantum ad hoc est dissimile: quia homo potest aliquam scientiam acquirere per suos actus: gratia vero

vero non acquiritur ex nostris actibus, sed ex Dei munere.

Ad tertium dicendum, quod sicut in peccato transgressionis peccatum non consistit in solo actu voluntatis, sed etiam in actu volito, qui est imperatus a voluntate: ita in peccato omissionis non solum actus voluntatis est peccatum, sed etiam ipsa omissio, inquantum est aliqualiter voluntaria. Et hoc modo ipsa negligentia sciendi, vel etiam ipsa consideratio est peccatum.

Ad quartum dicendum, quod licet transeunte reatu per pœnitentiam, remaneat ignorantia, secundum quod est privatio scientiæ; non tamen remanet negligentia, secundum quam ignorantia peccatum dicitur.

Ad quintum dicendum, quod sicut in aliis peccatis omissionis solo illo tempore homo actu peccat, pro quo præceptum affirmativum obligat; ita est etiam de peccato ignorantiæ. Non enim continuo ignorans actu peccat, sed solum quando est tempus acquirendi scientiam, quam habere tenetur.

APPENDIX.

Ex art. habes *primo:* quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito esse a scripturis insinuatum, quod ignorantia est peccatum. Ut 1. *Cor.* 4. secundum quod cum discursu ponitur *in argum. cont.* Item Luc. 19. *Venient dies in te*, &c. *eo, quod non cognoveris tempus visitationis tuæ.* Hoc est. Punieris, eo, quod peccatum, quo ignorasti tempus incarnationis meæ factæ propter te, habes. Patet enim, quod non cognoscere aliquid, tunc, quando quis potest, & debet cognoscere (ut de Judæis illis erat) est ignorantia: & consequenter, quod talis ignorantia, secundum illam Domini sententiam, est peccatum. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene, &c.

AR-

ARTICULUS III.

Utrum ignorantia excuset ex toto a peccato.

Sup. q. 74. a. 1. ad 2. & a. 5. cor. & ad 1. & d. 22. qu. 2. a. 2. & 4. d. 9. a. 3. q. 2. & mal. q. 3. a. 8. & quol. 9. ar. 15. cor. & Psal. 14. cor. 4. & Roman. 1. lect. 7. princ.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod ignorantia ex toto excuset a peccato. Quia, ut August. dicit, (*lib. 1. Retract. c. 9. a med. to. 1.*) *Omne peccatum voluntarium est*: Sed ignorantia causat involuntarium, ut supra habitum est. (*q. 6. a. 8.*) Ergo ignorantia totaliter excusat peccatum.

2. Præterea. Id quod aliquis facit præter intentionem, per accidens agit. Sed intentio non potest esse de eo, quod est ignotum. Ergo id quod per ignorantiam homo agit, per accidens se habet in actibus humanis: Sed quod est per accidens, non dat speciem. Nihil ergo, quod est per ignorantiam factum, debet judicari peccatum, vel virtuosum in humanis actibus.

3. Præterea. Homo est subjectum virtutis, & peccati, inquantum est particeps rationis: Sed ignorantia excludit scientiam, per quam ratio perficitur. Ergo ignorantia totaliter excusat a peccato.

Sed Contra est, quod August. dicit in l. 3. de liber. arb. (*cap. 18. a princ. to. 1.*) quod *quædam per ignorantiam facta recte improbantur*. Sed solum illa directe improbantur, quæ sunt peccata. Ergo quædam per ignorantiam facta sunt peccata. Non ergo ignorantia omnino excusat a peccato.

Respondeo dicendum, quod ignorantia de se habet, quod faciat actum, quem causat, involuntarium esse. Jam autem dictum est, (*a. 1. & 2. hu. qu.*) quod ignorantia dicitur causare actum, quem scientia opposita prohibebat: Et ita talis actus, si scientia adesset, esset contrarius voluntati, quod importat nomen involuntarii: Si vero scientia, quæ per ignorantiam privatur, non prohiberet actum propter inclinationem voluntatis in ipsum, ignorantia hujus scientiæ non facit hominem involuntarium, sed non volentem, ut dicitur in 3. Ethic. (*c. 1. to. 5.*) Et *talis ignorantia, quæ non est causa actus peccati*, ut dictum est, (*hic, & ar. 1. hu. q.*) quia non causat involuntarium, *non excusat a pecca-*

cato. Et eadem ratio est de quacunque ignorantia non causante, sed consequente, vel concomitante actum peccati.

Sed ignorantia, quæ est causa actus, quia causat involuntarium, *de se habet quod excuset a peccato*, eo quod voluntarium est de ratione peccati.

Sed quod aliquando non totaliter excuset a peccato, potest contingere ex *duobus*. *Uno modo* ex parte rei ipsius ignoratæ. Intantum enim ignorantia excusat a peccato, inquantum ignoratur aliquid esse peccatum. Potest autem contingere, quod aliquis ignoret quidem aliquam circumstantiam peccati, quam si sciret, retraheretur a peccando, sive illa circumstantia faciat ad rationem peccati, sive non: & tamen adhuc remanet in ejus scientia aliquid, per quod cognoscit illud esse actum peccati: puta si aliquis percutiens aliquem scit quidem ipsum esse hominem, quod sufficit ad rationem peccati, non tamen scit eum esse patrem, quod est circumstantia constituens novam speciem peccati: vel forte nescit, quod ille se defendens repercutiat eum; quod si sciret, non percuteret: quod non pertinet ad rationem peccati. unde licet talis propter ignorantiam peccet, non tamen totaliter excusatur a peccato; quia adhuc remanet ei cognitio peccati. *Alio modo* potest hoc contingere ex parte ipsius ignorantiæ; quia scilicet ipsa ignorantia est voluntaria: *vel* directe, sicut cum aliquis studiose vult nescire aliqua, ut liberius peccet: *vel* indirecte, sicut cum aliquis propter laborem, vel propter alias occupationes negligit addiscere id, per quod a peccato retraheretur. Talis enim negligentia facit ignorantiam ipsam esse voluntariam, & peccatum, dummodo sit eorum, quæ quis scire tenetur, & potest. Et *ideo talis ignorantia non totaliter excusat a peccato*. *Si vero sit talis ignorantia, quæ omnino sit involuntaria*, sive quia est invincibilis, sive quia est ejus, quod quis scire non tenetur, *talis ignorantia omnino excusat a peccato*.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis ignorantia causat involuntarium, sicut supra dictum est. (*q*. 6. *a*. 8.) Unde non omnis ignorantia totaliter excusat a peccato.

Ad secundum dicendum, quod inquantum remanet in ignorante de voluntario, intantum remanet de intentione peccati. Et secundum hoc non erit per accidens peccatum.

Ad tertium dicendum, quod si esset talis ignorantia, quæ totaliter usum rationis excluderet, omnino

a pec-

a peccato excusaret; sicut patet in furiosis, & amentibus. Non autem semper ignorantia causans peccatum est talis. Et ideo non semper totaliter excusat a peccato.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & in recto sensu intelligas, merito esse a scripturis, & Augustino insinuatum, quod ignorantia non ex toto excusat a peccato. A D. Augustino quidem: ut cum discursu ponitur *in argumento cont.* A scripturis vero per hoc, quod ignorantia, qua Lamech occidit Cain, *Genes. quarto*, & qua Pharao tulit Sarai in domum suam, *Genes. duodecimo*, non excusavit totaliter aliquem ipsorum a peccato. In cujus signum uterque pro suo illo peccato punitus est, ut ibidem a scriptura innuitur. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica, &c.

ARTICULUS IV. 414

Utrum ignorantia diminuat peccatum.

Sup. a. 3. & loc. ibid. annotatis.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod ignorantia non diminuat peccatum. Illud enim, quod est commune in omni peccato, non diminuit peccatum: Sed ignorantia est communis in omni peccato. Dicit enim Philos. in 3. Ethic. (*c. 1. a med. to. 5.*) quod *omnis malus est ignorans*. Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

2. Præterea. Peccatum additum peccato facit majus peccatum: Sed ipsa ignorantia est peccatum, ut dictum est. (*art. 2. hujus quæst.*) Ergo non diminuit peccatum.

3. Præterea. Non est ejusdem aggravare, & diminuere peccatum: Sed ignorantia aggravat peccatum: quoniam super illud Apost. Rom. 2. *Ignoras, quod benignitas Dei*, &c. dicit Ambros. (*implic. & Glos. ord.*) *Gravissime peccas, si ignoras*. Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

4. Præterea. Si aliqua ignorantia diminuit peccatum, hoc maxime videtur de illa, quæ totaliter tollit usum rationis: Sed hujusmodi ignorantia non diminuit peccatum, sed magis auget. dicit enim Philos. in 3. Ethic. (*c. 5. ante med. to. 5.*) quod *ebrius me-*

meretur duplices mulctationes. Ergo ignorantia non minuit peccatum.

Sed Contra. Quicquid est ratio remissionis peccati, alleviat peccatum: Sed ignorantia est hujusmodi, ut patet 1. ad Timoth. 1. *Misericordiam consecutus sum quia ignorans feci*. Ergo ignorantia diminuit, vel alleviat peccatum.

Respondeo dicendum, quod quia omne peccatum est voluntarium, intantum ignorantia potest diminuere peccatum, inquantum diminuit voluntarium: si autem voluntarium non diminuat, nullo modo diminuet peccatum. Manifestum est autem, quod *ignorantia, quæ totaliter a peccato excusat*, quia totaliter voluntarium tollit, *peccatum non minuit, sed omnino aufert*.

Ignorantia vero, quæ non est causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum, nec minuit peccatum, nec auget.

Illa igitur sola ignorantia potest peccatum minuere, quæ est causa peccati, & tamen totaliter a peccato non excusat. Contingit autem quandoque, quod talis ignorantia directe, & per se est voluntaria: sicut cum aliquis sua sponte nescit aliquid, ut liberius peccet. Et *talis ignorantia videtur augere voluntarium, & peccatum*. Ex intentione enim voluntatis ad peccandum provenit, quod aliquis vult subire ignorantiæ damnum propter libertatem peccandi. Quandoque vero ignorantia, quæ est causa peccati, non est directe voluntaria, sed indirecte, vel per accidens: puta cum aliquis non vult laborare in studio, ex quo sequitur eum esse ignorantem; vel cum aliquis vult bibere vinum immoderate, ex quo sequitur eum inebriari, & discretione carere. Et *talis ignorantia diminuit voluntarium, & per consequens peccatum*. Cum enim aliquid non cognoscitur esse peccatum, non potest dici quod voluntas directe, & per se feratur in peccatum, sed per accidens. Unde est ibi minor contemptus, & per consequens minus peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia, secundum quam *omnis malus est ignorans*, non est causa peccati, sed aliquid consequens ad causam, scilicet ad passionem, vel habitum inclinantem in peccatum.

Ad secundum dicendum, quod peccatum peccato additum facit plura peccata, non tamen facit semper majus peccatum; quia forte non coincidunt in idem peccatum, sed sunt plura: Et potest contingere,

re, si primum diminuat secundum, quod ambo simul non habeant tantam gravitatem, quantam unum solum haberet: sicut homicidium gravius peccatum est, si fit a sobrio homine factum, quam si fiat ab ebrio homine: quamvis hæc sint duo peccata: quia ebrietas plus diminuit de ratione sequentis peccati, quam sit sua gravitas.

Ad tertium dicendum: quod verbum Ambrosii potest intelligi de ignorantia simpliciter affectata: Vel potest intelligi in genere peccati ingratitudinis, in qua summus gradus est, quod homo etiam beneficia non recognoscat: Vel potest intelligi de ignorantia infidelitatis, quæ fundamentum spiritualis ædificii subvertit.

Ad quartum dicendum, quod ebrius meretur quidem *duplices mulctationes* propter duo peccata, quæ committit, scil. ebrietatem, & aliud peccatum, quod ex ebrietate sequitur: tamen ebrietas ratione ignorantiæ adjunctæ diminuit sequens peccatum; & forte plus, quam sit gravitas ipsius ebrietatis, ut dictum est. (*in corp.*)

Vel potest dici, quod illud verbum inducitur secundum ordinationem cujusdam Pittaci legislatoris, qui statuit, ebrios, si percusserint, amplius puniendos, non ad veniam respiciens, quam ebrii debent magis habere, sed ad utilitatem; quia plures injuriantur ebrii, quam sobrii, ut patet per Philos. in 2. Polit. (*sub fi. lib. to. 5.*)

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito esse a scripturis insinuatum, quod ignorantia minuit peccatum. Ut *Timoth.* 1. secundum quod cum discursu adducitur *in arg. cont.* Ubi nota, quod ly *ignorans*, sumitur figurative, idest per illam figuram, quæ minus dicit, significando plus. Significat namque plus ly *ignorans*, quam dicat, idest quam in veritate fuerit. Secundum veritatem enim Paulus peccavit per ignorantiam, quod est minus, quam peccare ignoranter: ut recitatum est ex B. Thom. *ar.* 1. *notat. post probat. conclusionum*. Item Luc. 23. *Dimitte illis, non enim sciunt, quid faciunt*. Hanc enim ignorantiam illorum ibi adducit pro aliquali ratione remissionis, ut patet, & consequenter ad alleviandum peccatum eorum. Ubi tamen notabis, quod non loquitur de peccato illo, ut procedit a principibus Judæorum: sed a simplicibus turbis: Ut declaratur 3. *q.* 47. *ar.* 6. *Secundo* vides, &c.

QUÆSTIO LXXVII.

De causa peccati ex parte appetitus sensitivi in octo articulos divisa.

DEinde considerandum est de causa peccati ex parte appetitus sensitivi, utrum passio animæ sit causa peccati.

Et circa hoc quæruntur octo.

Primo. Utrum passio appetitus sensitivi possit movere, vel inclinare voluntatem.

Secundo. Utrum possit superare rationem contra ejus scientiam.

Tertio. Utrum peccatum, quod ex passione provenit, sit peccatum ex infirmitate.

Quarto. Utrum hæc passio, quæ est amor sui, sit causa omnis peccati.

Quinto. De illis tribus causis, quæ ponuntur 1. Joan. 3. *Concupiscentia oculorum, concupiscentia carnis, & superbia vitæ.*

Sexto. Utrum passio, quæ est causa peccati, diminuat ipsum.

Septimo. Utrum totaliter excuset.

Octavo. Utrum peccatum, quod ex passione est, possit esse mortale.

ARTICULUS I. 415

Utrum voluntas moveatur a passione appetitus sensitivi.

Sup. q. 9. a. 1. & q. 10. a. 3. & 2.2. q. 156. a. 1. cor. & 3. q. 46. a. 7. ad 1. & ver. q. 5. a. 10. cor. & q. 23. a. 9. ad 3. & 6.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non moveatur a passione appetitus sensitivi. Nulla enim potentia passiva movetur, nisi a suo objecto: Voluntas autem est potentia passiva, & activa simul, inquantum est movens, & mota; sicut Philos. dicit in 3. de anima (*tex.* 54. *to.* 2.) universaliter de vi appetitiva. Cum ergo objectum voluntatis non sit passio appetitus sensitivi, sed magis bonum rationis, videtur quod passio appetitus sensitivi non moveat voluntatem.

2. Præterea. Superior motor non movetur ab inferiori: sicut anima non movetur a corpore: Sed vo-

voluntas, quæ eſt appetitus rationis, comparatur ad appetitum ſenſitivum, ſicut motor ſuperior ad inferiorem. Dicit enim Philoſ. in 3. de anima, (*tex.* 57. *to.* 2.) quod *appetitus rationis movet appetitum ſenſitivum, ſicut in corporibus cæleſtibus ſphæra movet ſphæram*. Ergo voluntas non poteſt moveri a paſſione appetitus ſenſitivi.

3. Præterea. Nullum immateriale poteſt moveri ab aliquo materiali: Sed voluntas eſt potentia quædam immaterialis: non enim utitur organo corporali, cum ſit in ratione, ut dicitur in 3. de anima: (*tex.* 42. *tom.* 2.) appetitus autem ſenſitivus eſt vis materialis, utpote fundata in organo corporali. Ergo paſſio appetitus ſenſitivi non poteſt movere appetitum intellectivum.

Sed Contra eſt, quod dicitur Daniel. 13. *Concupiſcentia ſubvertit cor tuum*.

Reſpondeo dicendum, quod *paſſio appetitus ſenſitivi non poteſt directe trahere, aut movere voluntate, ſed indirecte poteſt*. Et hoc *dupliciter*. *Uno* quidem *modo* ſecundum quandam abſtractionem. Cum enim omnes potentiæ animæ in una eſſentia animæ radicentur, neceſſe eſt, quod quando una potentia intenditur in ſuo actu, altera in ſuo actu remittatur, vel etiam totaliter in ſuo actu impediatur: Tum quia omnis virtus ad plura diſperſa fit minor: unde e contrario quando intenditur circa unum, minus poteſt ad alia diſpergi: Tum quia in operibus animæ requiritur quædam intentio, quæ dum vehementer applicatur ad unum, non poteſt alteri vehementer attendere. Et ſecundum hunc modum per quandam diſtractionem, quando motus appetitus ſenſitivi fortificatur ſecundum quamcunque paſſionem, neceſſe eſt quod remittatur, vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui eſt voluntas.

Alio modo ex parte objecti voluntatis, quod eſt bonum ratione apprehenſum. impeditur enim judicium, & apprehenſio rationis propter vehementem, & inordinatam apprehenſionem imaginationis, & judicium virtutis æſtimativæ, ut patet in amentibus. Manifeſtum eſt autem, quod paſſionem appetitus ſenſitivi ſequitur imaginationis apprehenſio, & judicium æſtimativæ; ſicut etiam diſpoſitionem linguę ſequitur judicium guſtus. unde videmus, quod homines in aliqua paſſione exiſtentes non facile imaginationem avertunt ab his, circa quæ afficiuntur. unde per conſequens judicium rationis plerunque ſequitur paſſionem appetitus ſenſitivi, & per conſequens mo-

motus voluntatis, qui natus est semper sequi judicium rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod per passionem appetitus sensitivi fit aliqua immutatio circa judicium de objecto voluntatis, sicut dictum est: (*in corp. ar.*) quamvis ipsa passio appetitus sensitivi non sit directe voluntatis objectum.

Ad secundum dicendum, quod superius non movetur ab inferiori directe; sed indirecte quodammodo moveri potest, sicut dictum est. (*in corp. a.*)

Et similiter dicendum est ad Tertium.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito esse a scripturis insinuatum, quod voluntas movetur ab appetitu sensitivo. *Ut Danielis* 13. secundum quod adducitur in *arg. cont.* Ubi ly *cor* sumitur pro voluntate, propter rationem communiter dictam 2. 2. *q.* 44. *art.* 5. Item Jacobi 1. *Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus, & illectus.* Tentatio enim hæc fit per hoc, quod concupiscentia, seu passio appetitus sensitivi trahit, seu movet voluntatem ad peccandum. Quod patet exemplo Davidis *secundo Regum* 11. Cujus voluntas ex visu, & concupiscentia fuit abstracta, & illecta ad perpetrandum adulterium. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, &c.

ARTICULUS II. 416

Utrum ratio possit superari a passione contra suam scientiam.

Mal. q. 3. *a.* 9.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod ratio non possit superari a passione contra suam scientiam. Fortius enim non vincitur a debiliori. Sed scientia propter suam certitudinem est fortissimum eorum, quæ in nobis sunt. Ergo non potest superari a passione, quæ est debilis, † *al. mobilis* † & cito transiens.

2. Præterea. Voluntas non est nisi boni, vel apparentis boni: Sed cum passio trahit voluntatem in id, quod est vere bonum, non inclinat rationem contra scientiam: cum autem trahit eam

in id, quod est apparens bonum, & non existens, trahit eam in id, quod rationi videtur: Hoc autem est in scientia rationis, quod ei videtur. Ergo passio nunquam inclinat rationem contra suam scientiam.

3. Si dicatur, quod trahit rationem scientem aliquid in universali, ut contrarium judicet in particulari: Contra: Universalis, & particularis propositio si opponantur, opponuntur secundum contradictionem: sicut, *Omnis homo*, & *non omnis homo*: Sed duæ opiniones; quæ sunt contradictoriæ, sunt contrariæ, ut dicitur in 2. Periherm. (*cap. ult. to.* 1.) Si igitur aliquis sciens aliquid in universali, judicaret oppositum in singulari, sequeretur quod haberet simul contrarias opiniones: quod est impossibile.

4. Præterea. Quicunque scit universale, scit etiam particulare, quod novit sub universali contineri: sicut qui scit omnem mulam esse sterilem, scit hoc animal esse sterile, dummodo ipsum sciat esse mulam; ut patet per id, quod dicitur in 1. Poster. (*tex.* 2. *tom.* 1.) Sed ille, qui scit aliquid in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam, scit hoc particulare sub universali contineri, puta hunc actum esse fornicarium. Ergo videtur, quod etiam in particulari sciat.

5. Præterea. *Ea, quæ sunt in voce, sunt signa intellectus animæ*, secundum Philosophum. (*in princ. lib.* 1. *Periherm. tom.* 1.) Sed homo in passione existens frequenter confitetur, illud quod eligit, esse malum etiam in particulari. Ergo etiam in particulari habet scientiam. Sic igitur videtur, quod passiones non possint trahere rationem contra scientiam universalem: quia non potest esse, quod habeat scientiam universalem, & æstimet oppositum in particulari.

Sed Contra est, quod dicit Apost. Rom. 7. *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, & captivantem me in lege peccati*: Lex autem, quæ est in membris, est concupiscentia, de qua supra locutus fuerat. Cum igitur concupiscentia sit passio quædam, videtur quod passio trahat rationem etiam contra hoc quod scit.

Respondeo dicendum, quod opinio Socratis fuit, ut Philosophus dicit in septimo Ethicorum, (*cap.* 2. *in princ. tom.* 5.) quod scientia nunquam posset superari a passione. Unde ponebat omnes virtutes esse scientias, & omnia peccata esse ignorantias. In quo quidem aliqualiter recte sapiebat; quia cum

voluntas sit boni, vel apparentis boni, nunquam voluntas in malum movetur, nisi id quod non est bonum, aliqualiter rationi bonum appareat. & propter hoc voluntas nunquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia, vel errore rationis. Unde dicitur Proverb. 14. *Errant, qui operantur malum*.

Sed quia experimento patet, quod multi agunt contra ea, quorum scientiam habent, & hoc etiam auctoritate divina confirmatur, secundum illud Luc. 12. *Servus, qui cognovit voluntatem domini sui, & non fecit, plagis vapulabit multis:* & Jacobi 4. dicitur, *Scienti bonum facere, & non facienti, peccatum est illi*, non simpliciter verum dixit: sed oportet distinguere, ut Philosophus tradit in 7. Eth. (*cap.* 3. *tom.* 5.) Cum enim ad recte agendum homo dirigatur *duplici* scientia, scilicet *universali*, & *particulari*, utriusque defectus sufficit ad hoc, quod impediatur rectitudo voluntatis, & operis, ut supra dictum est. (*q.* 76. *art.* 1.) Contingit ergo, quod aliquis habeat scientiam in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam, sed tamen non cognoscat in particulari hunc actum, qui est fornicatio, non esse faciendum: & hoc sufficit ad hoc, quod voluntas non sequatur universalem scientiam rationis. Et iterum considerandum est, quod nihil prohibet aliquid sciri in *habitu*, quod tamen *actu* non consideratur. Potest igitur contingere, quod aliquis etiam rectam scientiam habeat in singulari, & non solum in universali, sed tamen in actu non consideret: & tunc non videtur difficile, quod præter id quod actu non considerat, homo agat. Quod autem homo non consideret in particulari id, quod habitualiter scit, *Quandoque* quidem contingit ex solo defectu intensionis: puta cum homo sciens Geometriam non intendit ad considerandum Geometriæ conclusiones, quas statim in promptu habet considerare: *Quandoque* autem homo non considerat id, quod habet in habitu, propter aliquod impedimentum superveniens; puta propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporalem: Et hoc modo *ille qui est in passione constitutus, non considerat in particulari id, quod scit in universali; inquantum passio impedit talem considerationem*.

Impedit autem *tripliciter*: *Primo* quidem per quandam distractionem, sicut supra expositum est: (*art. præc.*) *Secundo* per contrarietatem, quia plerunque passio inclinat ad contrarium hujus, quod scientia uni-

universalis habet: *Tertio* per quandam immutationem corporalem, ex qua ratio quodammodo ligatur, ne libere in actum exeat; sicut etiam somnus, vel ebrietas, quadam corporali transmutatione facta, ligat usum rationis. Et quod hoc contingat in passionibus, patet ex hoc, quod aliquando, cum passiones multum intenduntur, homo amittit totaliter usum rationis. Multi enim propter abundantiam amoris, & iræ sunt in insaniam conversi. Et *per hunc modum passio trahit rationem ad judicandum in particulari contra scientiam, quam habet in universali.*

Ad primum ergo dicendum, quod scientia universalis, quæ est certissima, non habet principalitatem in operatione, sed magis scientia particularis: eo quod operationes sunt circa singularia. unde non est mirum, si in operabilibus passio agit contra scientiam universalem, absente consideratione in particulari.

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum, quod rationi videatur in particulari aliquod bonum, quod non est bonum, contingit ex aliqua passione; & tamen hoc particulare judicium est contra universalem scientiam rationis.

Ad tertium dicendum, quod non posset contingere, quod aliquis haberet simul in actu scientiam, aut opinionem veram de universali affirmativo, & opinionem falsam de particulari negativo, aut e converso: sed bene potest contingere, quod aliquis habeat veram scientiam habitualiter de universali affirmativo, & falsam opinionem in actu de particulari negativo. actus enim directe non contrariatur habitui, sed actui.

Ad quartum dicendum, quod ille, qui habet scientiam in universali, propter passionem impeditur ne possit sub illa universali sumere, & ad conclusionem pervenire: sed assumit sub alia universali, quam suggerit inclinatio passionis, & sub ea concludit. Unde Philos. dicit in 7. Ethic. (*cap. 3. to. 5.*) quod syllogismus incontinentis habet quatuor propositiones, duas particulares, & duas universales; quarum una est rationis, puta nullam fornicationem esse committendam; alia est passionis, puta delectationem esse sectandam. Passio igitur ligat rationem, ne assumat, & concludat sub prima. unde ea durante assumit, & concludit sub secunda.

Ad quintum dicendum, quod sicut ebrius quandoque proferre potest verba significantia profundas sententias, quas tamen mente dijudicare non potest,

 ebrie-

ebrietate prohibente: ita in passione existens etsi ore proferat hoc non esse faciendum, tamen interius hoc animo sentit, quod sit faciendum ut dicitur in 7. Ethic. (*cap. 3. a med. to. 5.*)

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse a scripturis insinuatum, quod ratio potest superari a passione contra scientiam suam, scilicet, ut ratio agat contra scientiam, quam ipsamet habet, Ut *Roman.* 7. secundum quod adducitur *in arg. cont.* Item per hoc, quod dicitur Matth. 27. *A sanguine justi hujus*. Et infra. *Jesum flagellatum tradidit eis, ut crucifigeretur*. Item Marc. 15. *Pilatus vero dicebat illis. Quid enim mali fecit?* Et infra. *Volens populo satisfacere tradidit Jesum flagellis cæsum, ut crucifigeretur*. Item Luc. 23. *Nihil invenio causæ in hoc homine. Ecce ego coram vobis interrogans nullam causam invenio in homine isto, ex his, in quibus eum accusatis. Emendatum ergo illum dimittam. Tertio dixit ad illos. Quid enim mali fecit?* Et infra. *Invalescebant voces eorum: & Pilatus adjudicavit, fieri petitionem eorum*. Item Jo. 18. *Ego nullam invenio in eo causam*. Et c. 19. *Ego enim non invenio in eo causam. Exinde quærebat Pilatus dimittere eum*. Et infra. *Tunc ergo tradidit eis illum; ut crucifigeretur*. Nam in prædictis videre est, & passionem pugnare cum ratione & rationem impugnatam volentem ex propria scientia concludere, & tandem rationem ipsam a passione superatam conclusionem totius negotii facere contra propriam scientiam, id, quod aliis verbis dicitur, facere contra conscientiam. Ecce. Passionis locum re vera tenent Judæi; cum per invidiam tradidissent eum, *Matth.* 27. *Marc.* 15. exterioris tamen a Pilato; a quibus in ipso excitatur, concitatur, confoveturque interior passio timoris mundani, scilicet displicendi Judæis eisdem, atque in primis Cæsari. In Pilato igitur, præter externam passionem, interna contra rationem pugnat. Ratio ejus propriam scientiam sæpius profert (ut ab Evangelistis audivimus) ex ipsaque scientia concludere negotium satagit per ly *emendatum ergo illum dimittam*, & ly *exinde quærebat Pilatus dimittere eum*: Passio ejusdem contra instat (ut aperte ex contextu constat) ac demum ratio contra propriam scientiam superatur a passione ipsa timoris, ut ostendit ly *volens populo satisfa-*

fa-

facere tradidit, &c. & ly *invalescebant voces eorum*, & *Pilatus adjudicavit*, &c. ideſt ex invaleſcentia vocum eorum timorem adaugentium motus Pilatus contra conſcientiam propriam crebrius prolatam *adjudicavit fieri petitionem eorum*; hoc eſt (ut text. Jo. exponit) *tradidit eis illum*, *ut crucifigeretur*. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene penſatis, &c.

ARTICULUS III. 417

Utrum peccatum, quod eſt ex paſſione, debeat dici ex infirmitate.

Inf. qu. 85. *ar.* 3. *ad* 4. *Et* 2. *d.* 22. *qu.* 2. *a.* 2. *ad* 5. & *in exp. li. fi.* & 4. *d.* 19. *qu.* 1. *art.* 3. *qu.* 2. *ad* 2. & *ma. q.* 3. *a.* 8. *ad* 5. & *a.* 9. 10. 11. & 12. *cor.* & *Pſa.* 9. *co.* 3.

AD Tertium ſic proceditur. Videtur, quod peccatum, quod eſt ex paſſione, non debeat dici ex infirmitate. Paſſio enim eſt quidam vehemens motus appetitus ſenſitivi, ut dictum eſt: (*art.* 1. *hu. quæſtionis*) Vehementia autem motus magis atteſtatur fortitudini, quam infirmitati. Ergo peccatum, quod eſt ex paſſione, non debet dici ex infirmitate.

2. Præterea. Infirmitas hominis maxime attenditur ſecundum illud, quod eſt in eo fragilius: Hoc autem eſt caro. unde dicitur in Pſal. 77. *Recordatus eſt*, *quia caro ſunt*. Ergo magis debet dici peccatum ex infirmitate, quod eſt ex aliquo corporis defectu, quam quod eſt ex animæ paſſione.

3. Præterea. Ad ea non videtur homo eſſe infirmus, quæ ejus voluntati ſubduntur: Sed facere, vel non facere ea, ad quæ paſſio inclinat, hominis voluntati ſubditur, ſecundum illud Gen. 4. *Subter te erit appetitus tuus*, & *tu dominaberis illius*. Ergo peccatum, quod eſt ex paſſione, non eſt ex infirmitate.

Sed Contra eſt, quod Tullius in 4. lib. de Tuſcul. quæſt. (*ante med.* & *deinc.*) paſſiones animæ *ægritudines* vocat: ægritudines autem alio nomine *infirmitates* dicuntur. ergo peccatum, quod eſt ex paſſione, debet dici ex infirmitate.

Reſpondeo dicendum, quod cauſa peccati propria eſt ex parte animæ, in qua principaliter eſt peccatum. Poteſt autem dici infirmitas in anima ad ſimilitudinem infirmitatis corporis. Dicitur autem corpus hominis eſſe infirmum, quando debilitatur,

vel impeditur in executione propriæ operationis propter aliquam inordinationem partium corporis: ita scilicet quod humores, & membra hominis non subdantur virtuti regitivæ, & motivæ corporis. unde & membrum dicitur esse infirmum, quando non potest perficere operationem membri sani; sicut oculus, quando non potest clare videre, ut dicit Philosoph. in 10. de Historiis animalium. (*cap.* 1. *circ. princ. to.* 4.) Unde & infirmitas animæ dicitur, quando impeditur anima in propria operatione propter inordinationem partium ipsius. Sicut autem partes corporis dicuntur esse inordinatæ, quando non sequuntur ordinem naturæ: ita & partes animæ dicuntur esse inordinatæ, quando non subduntur ordini rationis. ratio enim est vis regitiva partium animę.

Sic ergo *quando extra ordinem rationis vis concupiscibilis, aut irascibilis aliqua passione afficitur, & per hoc impedimentum præstatur modo prædicto debitæ actioni hominis, dicitur peccatum esse ex infirmitate.* Unde & Philos. in 7. Ethic. (*cap.* 8. *cir. princ. tom.* 5.) comparat incontinentem paralytico, cujus partes moventur in contrarium ejus quod ipse disponit.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut quanto fuerit motus fortior in corpore præter ordinem naturæ, tanto est major infirmitas; ita quanto fuerit motus fortior passionis præter ordinem rationis, tanto est major infirmitas animæ.

Ad secundum dicendum, quod peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, qui non impeditur per corporis infirmitatem: potest enim qui est corpore infirmus, promptam habere voluntatem ad aliquid faciendum: impeditur autem per passionem, ut supra dictum est. (*art.* 1. *hu. quæst.*) Unde cum dicitur peccatum esse ex infirmitate, magis est referendum ad infirmitatem animæ, quam ad infirmitatem corporis. Dicitur tamen etiam ipsa infirmitas animæ infirmitas carnis, inquantum ex conditione carnis passiones animæ insurgunt in nobis; eo quod appetitus sensitivus est virtus utens organo corporali.

Ad tertium dicendum, quod in potestate quidem voluntatis est assentiri, vel non assentiri his, in quæ passio inclinat; & pro tanto dicitur noster appetitus sub nobis esse: sed tamen iste assensus, vel dissensus voluntatis impeditur per passionem modo prædicto. (*in cor. ar.* & *a.* 1. *hu. quæst.*)

AP-

APPENDIX.

Ex art. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito esse a scripturis insinuatum : quod peccata ex passione dicuntur ex infirmitate. Ut per hoc, quod dicitur Rom. 5. *Debemus nos firmiores imbecillitate infirmorum sustinere*. Hoc est, compati his, qui peccant ex infirmitate. Item per dictum Gal. 6. *Si præoccupatus fuerit homo in aliquo delicto; vos, qui spiritales estis, hujusmodi instruite in spiritu lenitatis; considerans teipsum, ne & tu tenteris*. Hic enim per præoccupatum in aliquo delicto ex tentatione intelligit eum, qui tentatus a passione deficit : & talem vocat præoccupatum, quasi ex infirmitate cadentem. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis, doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS IV. 418.

Utrum amor sui sit principium omnis peccati.

Inf. artic. 5. *cor.* & *qu.* 84. *art.* 2. *ad* 3. & 2. 2. *quæst.* 25. *art.* 7. *ad* 1. & *quæst.* 153. *artic.* 5. *ad* 3. & 2. *d.* 42. *quæst.* 1. *art.* 1. *cor.* & *mal. q.* 8. *artic.* 1. *ad* 19.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod amor sui non sit principium omnis peccati. Id enim, quod est secundum se bonum, & debitum, non est propria causa peccati: Sed amor sui est secundum se bonum, & debitum. unde præcipitur homini, ut diligat proximum, sicut seipsum, Lev. 19. Ergo amor sui non potest esse propria causa peccati.

2. Præterea. Apostolus dicit Roman. 7. *Occasione accepta peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam* : ubi glos. (*ordin. August. lib. de spiritu, & lit. cap.* 4. *tom.* 3.) dicit, quod *bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet* : quod dicitur propter hoc, quia concupiscentia est causa omnis peccati : Sed concupiscentia est alia passio ab amore, ut supra habitum est. (*q.* 3. *a.* 2. & *q.* 23. *a.* 4.) Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

3. Præterea. Augustinus super illud Psalm. (79. *tom.* 8.) *Incensa igni, & suffossa*, dicit, quod *omne*

mne peccatum est ex amore male inflammante, *vel ex timore male humiliante*. Non ergo solus amor sui est causa peccati.

4. Præterea. Sicut homo peccat quandoque propter inordinatum sui amorem; ita etiam interdum peccat propter inordinatum amorem proximi: Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

Sed Contra est, quod August. dicit 14. de civ. Dei, (*cap.* 28. *in princ. tom.* 5. & *in Psal.* 64. *a princ. to.* 8.) quod *amor sui usque ad contemptum Dei facit civitatem Babylonis*: Sed per quodlibet peccatum pertinet homo ad civitatem Babylonis. Ergo amor sui est causa omnis peccati.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q.* 75. *a.* 1.) propria, & per se causa peccati accipienda est ex parte conversionis ad commutabile bonum: Ex qua quidem parte actus peccati procedit ex aliquo inordinato appetitu alicujus temporalis boni: Quod autem aliquis appetat inordinate aliquod temporale bonum, procedit ex hoc, quod inordinate amat seipsum. hoc enim est amare aliquem, velle ei bonum. Unde manifestum est, quod *inordinatus amor sui est causa omnis peccati*.

Ad primum ergo dicendum, quod amor sui ordinatus est debitus, & naturalis; ita scilicet quod velit sibi bonum, quod congruit: sed amor sui inordinatus, qui perducit ad contemptum Dei, ponitur esse causa peccati secundum August. (*loc. citat. in arg. sed con.*)

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia, qua aliquis appetit sibi bonum, reducitur ad amorem sui, sicut ad causam, ut jam dictum est. (*in cor.*)

Ad tertium dicendum, quod aliquis dicitur amare & illud bonum, quod optat sibi, & se, cui bonum optat. Amor igitur, secundum quod dicitur ejus esse quod optatur, puta quod aliquis dicitur amare vinum, vel pecuniam, recipit † *al. respicit* † pro causa timorem, qui pertinet ad fugam mali: omne enim peccatum provenit vel ex inordinato appetitu alicujus boni, vel ex inordinata fuga alicujus mali: Sed utrumque horum reducitur ad amorem sui. propter hoc enim homo vel appetit bona, vel fugit mala, quia amat seipsum.

Ad quartum dicendum, quod amicus est quasi alter ipse. & ideo quod peccatur propter amorem amici, videtur propter amorem sui peccari.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse a scripturis, & Augustin. insinuatum, quod amor sui est causa omnis peccati. A Divo Aug. quidem: ut cum discursu ponitur *in argum. cont.* Ubi ly *per quodlibet peccatum pertinet homo ad civitatem Babylonis*, exponendum est de pertinere sive completive, sive dispositive. Patet enim, quod peccatum etiam veniale comprehenditur in conclusione articuli, ita, quod amor sui est causa peccati etiam venialis: & patet, quod peccatum veniale non facit hominem actualiter pertinere ad civitatem Babylonis, idest ad infernum damnatorum, *q.* 87. *art.* 2. sed dispositive tantum, inquantum, scilicet veniale disponit ad mortale, *quæst.* 88. *ar.* 3. Sic ergo in illa *minori* ly *pertinet*, exponitur completive, in casu peccati mortalis; exponitur autem dispositive, in casu venialis. A scripturis vero per hoc, quod dicitur secundæ Timoth. 3. *Erunt homines seipsos amantes, cupidi, elati, superbi, blasphemi, parentibus non obedientes, ingrati, scelesti, sine affectione, sine pace, criminatores, incontinentes, immites, sine benignitate, proditores, protervi, tumidi, voluptatum amatores magis, quam Dei; habentes speciem quidem pietatis, virtutem autem ejus abnegantes*. Constat enim, quod hic ly *seipsos amantes*, præponitur omnibus aliis vitiis, quia universa repræsentat (ut per ultimam clausulam, scilicet, *habentes quidem*, &c. patere potest consideranti) & ex hoc denotatur quod amor ille sui ipsorum erit radix, seu causa omnium cæterorum vitiorum. Ac si dixerit. Amor sui inordinatus abundabit maxime tunc; & ideo abundabunt maxime reliqua vitia, scilicet cupiditas, elatio, superbia, blasphemia, &c. Vide mihi Sanctum Doctorem. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, &c.

ARTICULUS V. 419

Utrum convenienter ponantur causæ peccatorum concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, & superbia vitæ.

Inf. qu. 108. *art.* 3. *ad* 2. *&* 2. *d.* 52. *qu.* 2. *art.* 1. *& ma. qu.* 8. *art.* 1. *ad* 23.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter ponantur causæ peccatorum esse *concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, & superbia vitæ*. Quia secundum Apostol. 1. ad Timoth. ult. *Radix omnium malorum est cupiditas:* Sed superbia vitæ sub cupiditate non continetur. Ergo non debet poni inter causas peccatorum.

2. Præterea. Concupiscentia carnis maxime ex visione oculorum excitatur, secundum illud Dan. 13. *Species decepit te*. Ergo non debet dividi concupiscentia oculorum contra concupiscentiam carnis.

3. Præterea. Concupiscentia est delectabilis appetitus, ut supra habitum est: (*quæst.* 30. *ar.* 2.) Delectationes autem contingunt non solum secundum visum, sed etiam secundum alios sensus. Ergo deberet etiam poni *concupiscentia auditus*, & aliorum sensuum.

4. Præterea. Sicut homo inducitur ad peccandum ex inordinata concupiscentia boni, ita etiam ex inordinata fuga mali, ut dictum est: (*ar. præc. ad* 3.) Sed nihil hic enumeratur pertinens ad fugam mali. Ergo insufficienter causæ peccatorum tanguntur.

Sed Contra est, quod dicitur 1. Joan. 2. *Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut est concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ*. In mundo autem dicitur aliquid esse propter peccatum. unde & ibidem dicitur, quod *totus mundus in maligno positus est*. Ergo prædicta tria sunt causæ peccatorum.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, (*artic. præc.*) inordinatus amor sui est causa omnis peccati. In amore autem sui includitur inordinatus appetitus boni. unusquisque enim appetit bonum ei, quem amat. Unde manifestum est, quod inordinatus appetitus boni est causa omnis peccati.

Bonum autem *dupliciter* est objectum sensibilis appetitus, in quo sunt animæ passiones, quæ sunt causa peccati: *Uno modo* absolute, secundum quod

est

est objectum concupiscibilis: *Alio modo* sub ratione ardui, prout est objectum irascibilis, ut supra dictum est. (*qu.* 23. *a.* 1.) Est autem *duplex* concupiscentia, sicut supra habitum est. (*q.* 30. *a.* 3.) *Una* quidem naturalis, quæ est eorum, quibus natura corporis sustentatur; sive quantum ad conservationem individui, sicut cibus, & potus, & alia hujusmodi; sive quantum ad conservationem speciei, sicut in venereis: Et horum inordinatus appetitus dicitur *concupiscentia carnis*.

Alia est concupiscentia animalis, eorum scilicet, quæ per sensum carnis sustentationem, aut delectationem non afferunt, sed sunt delectabilia secundum apprehensionem imaginationis, aut alicujus hujusmodi acceptationis; † *al. acceptionis* † sicut sunt pecunia, ornatus vestium, & alia hujusmodi. Et hæc quidem animalis concupiscentia vocatur *concupiscentia oculorum*; sive intelligatur concupiscentia oculorum, idest ipsius visionis, quæ fit per oculos, ut referatur ad curiositatem, secundum quod August. exponit in 10. Conf. (*c.* 35. *parum a princ. to.* 1.) sive referatur ad concupiscentiam rerum, quæ exterius oculis proponuntur, ut referatur ad cupiditatem, secundum quod ab aliis exponitur.

Appetitus autem inordinatus boni ardui pertinet ad *superbiam vitæ*. nam superbia est appetitus inordinatus excellentiæ, ut inferius dicetur. (*qu.* 84. *a.* 2. & 2. 2. *q.* 162. *ar.* 1.)

Et sic patet, quod *ad ista tria reduci possunt omnes passiones, quæ sunt causa peccati*. Nam ad *duo prima* reducuntur omnes passiones concupiscibilis: ad *tertium* autem omnes passiones irascibilis; quod ideo non dividitur in duo, quia omnes passiones irascibilis naturaliter conformantur concupiscentiæ animali.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod cupiditas importat universaliter appetitum cujuslibet boni, sic etiam *superbia vitæ* continetur sub cupiditate. Quomodo autem cupiditas, secundum quod est speciale vitium, quod *avaritia* nominatur, sit radix omnium peccatorum, infra dicetur. (*qu.* 84. *ar.* 1.)

Ad secundum dicendum, quod *concupiscentia oculorum* non dicitur hic concupiscentia omnium rerum, quæ videri oculis possunt, sed solum earum, in quibus non quæritur delectatio carnis, quæ est secundum tactum, sed solum delectatio oculi, idest cujuscunque apprehensivæ virtutis.

Ad tertium dicendum, quod sensus visus est excellen-

cellentior inter omnes alios ſenſus, & ad plura ſe extendens, ut dicitur in 1. Metaph. (*in prin. to.* 3.) & ideo nomen ejus transfertur ad omnes alios ſenſus, & etiam ad omnes interiores apprehenſiones, ut Auguſt. dicit in libro de verbis Domini. (*ſer.* 33. *a med. to.* 10.)

Ad quartum dicendum, quod fuga mali cauſatur ex appetitu boni, ut ſupra dictum eſt, (*qu.* 25. *a.* 2. *&* *q.* 29. *a.* 2.) & ideo ponuntur ſolum paſſiones inclinantes ad bonum tanquam cauſæ earum, quæ faciunt inordinate fugam mali.

APPENDIX.

EX art. habes *primo* : quomodo per rationem oſtendas, merito eſſe a ſcripturis inſinuatum, quod cauſæ peccatorum convenienter ponuntur iſta *tria*, ſcilicet *concupiſcentia carnis*, *concupiſcentia oculorum*, & *ſuperbia vitæ*. Ut 1. Jo. 2. *omne*, &c. ſecundum quod cum diſcurſu ponitur *in arg. cont.* Ex hoc tamen non fit, quod amor inordinatus ſui non ſit cauſa omnis peccati, *art.* 4. & conſequenter omnium iſtorum trium. Si igitur ad iſta tria reducuntur propter hoc omnes cæteræ cauſæ peccati (ut dixit concluſio) multo magis propter hoc reducuntur ad amorem inordinatum ſui. De convenientia ſcripturarum totali, & ſufficientia, vide *quæſtion. ſexageſimæ octavæ art. quart. app.* Item *ſecundam ſecundæ quæſt.* 122. *art.* 2. *appen. &* *qu.* 140. *art.* 1. *appen.* & *qu.* 179. *art.* 2. *appen. Secundo* vides: quomodo ex iis bene penſatis, & applicatis doctrina, &c.

ARTICULUS VI. 420

Utrum peccatum allevietur propter paſſionem.

Sup. qu. 23. *ar.* 3. *ad* 3. *&* *qu.* 47. *ar.* 2. *cor. &* *ver. q.* 26. *ar.* 7. *&* *ma. qu.* 3. *art.* 11.

AD Sextum ſic proceditur. Videtur, quod peccatum non allevietur propter paſſionem. Augmentum enim cauſæ auget effectum : ſi enim calidum diſſolvit, magis calidum magis diſſolvit : Sed paſſio eſt cauſa peccati, ut habitum eſt : (*ar. pr.*) Ergo quanto eſt intenſior paſſio, tanto eſt majus peccatum. Paſſio igitur non minuit peccatum, ſed auget.

2. Præterea. Sicut ſe habet paſſio bona ad meritum, ita ſe habet mala paſſio ad peccatum : Sed bona

na passio auget meritum: tanto enim aliquis magis videtur mereri, quanto ex majori misericordia pauperi subvenit. Ergo etiam mala passio magis aggravat peccatum, quam alleviet.

3. Præterea. Quanto intensiori voluntate aliquis facit peccatum, tanto gravius videtur peccare: Sed passio impellens voluntatem facit eam vehementius ferri in actum peccati. Ergo passio aggravat peccatum.

Sed Contra. Passio ipsa concupiscentiæ vocatur *tentatio carnis:* Sed quanto aliquis majori tentatione prosternitur, tanto minus peccat, ut patet per August. (*lib. 14. de Civ. Dei*, *cap.* 12. *in fi. to.* 5. *ab opposito colligi potest*) Ergo passio diminuit peccatum.

Respondeo dicendum, quod peccatum essentialiter consistit in actu liberi arbitrii, quod est facultas voluntatis, & rationis. Passio autem est motus appetitus sensitivi. Appetitus autem sensitivus potest se habere ad liberum arbitrium & antecedenter, & consequenter: Antecedenter quidem, secundum quod passio appetitus sensitivi trahit; vel inclinat rationem, vel voluntatem, ut supra dictum est: (*a.* 1. *&* 2. *hu. q. & q.* 10. *a.* 3.) Consequenter autem, secundum quod motus superiorum virium, si sint vehementes, redundant in inferiores. Non enim potest voluntas intense moveri in aliquid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitivo.

Si igitur accipitur passio, secundum quod præcedit actum peccati, sic necesse est quod diminuat peccatum.

Actus enim intantum est peccatum, inquantum est voluntarius, & in nobis existens. Esse autem aliquid in nobis dicitur per rationem, & voluntatem. Unde quanto ratio, & voluntas ex se aliquid agunt, non ex impulsu passionis, magis est voluntarium, & in nobis existens. Et secundum hoc passio minuit peccatum, inquantum minuit voluntarium.

Passio autem *consequens non diminuit peccatum, sed magis auget*, vel potius est signum magnitudinis ejus; inquantum scilicet demonstrat intensionem voluntatis ad actum peccati. Et sic verum est, quod quanto aliquis majori libidine, vel concupiscentia peccat, tanto magis peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod passio est causa peccati ex parte conversionis. Gravitas autem peccati magis attenditur ex parte aversionis, quæ quidem ex conversione sequitur per accidens, idest præter intentionem peccantis. Causæ autem per accidens

cidens augmentatæ non augmentant effectus, sed solum causæ per se.

Ad secundum dicendum, quod bona passio consequens judicium rationis augmentat meritum: Si autem præcedat, ut scilicet homo magis ex passione, quam ex judicio rationis moveatur ad bene agendum, talis passio diminuit bonitatem, & laudem actus.

Ad tertium dicendum, quod etsi motus voluntatis sit intensior ex passione incitatus: non tamen ita est voluntatis proprius, sicut si sola ratione moveretur ad peccandum.

APPENDIX.

Ex art. habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito esse a scripturis insinuatum, quod peccatum alleviatur propter passionem. Ut per hoc, quod dicitur Psalm. 77. *Recordatus est*, *quia caro sunt*. Contextus enim ille innuit; quod ly *recordatus*, &c. dicitur ad alleviandum peccatum Israelitarum illorum, qui petierant & panes, & carnes. Ac si dictum sit. Recordatus est, scilicet, per effectum: quod illi sic petentes petierunt ea ex quadam nimia passionis commotione: & ideo peccantibus taliter illis Deus ex misericordia sua facilius indulsit, & fuit propitius. Ubi ad intelligendum melius ly *caro sunt*, nota: quod per hunc modum loquendi significatur, quod passio concupiscentiæ, concupierunt enim, ut contextus ibi dicit, vocatur tentatio carnis. Tunc subsume, quod, quanto aliquis majori tentatione prosternitur, tanto minus peccat, ut ex Augustino dicit *arg. cont.* & psalmi dictum in favorem *primæ* conclusionis stare, clarius adhuc videbis. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS VII. 421

Utrum passio totaliter excuset a peccato.

Inf. a. 8. *ad* 3. *& mal. q.* 3. *a.* 10. *cor.*

Ad Septimum sic proceditur. Videtur, quod passio totaliter excuset a peccato. Quicquid enim causat involuntarium, excusat totaliter a peccato: Sed *concupiscentia carnis*, quæ est quædam passio, causat involuntarium, secundum illud Gal. 5. *Caro concupiscit adversus spiritum*, *ut non quæcunque* *vul-*

vultis, *illa faciatis*. Ergo passio totaliter excusat a peccato.

2. Præterea. Passio causat ignorantiam quandam in particulari, ut dictum est: (*ar.* 2. *hu. qu.* & *qu.* 76. *art.* 3.) Sed ignorantia particularis totaliter excusat a peccato, sicut supra habitum est. (*q.* 6. *art.* 8.) Ergo passio totaliter excusat a peccato.

3. Præterea. Infirmitas animæ gravior est, quam infirmitas corporis: Sed infirmitas corporis totaliter excusat a peccato, ut patet in phreneticis. Ergo multo magis passio, quæ est infirmitas animæ.

Sed Contra est, quod Apostolus Roman. 7. vocat *passiones peccatorum*, nonnisi quia peccata causant: quod non esset, si a peccato totaliter excusarent. ergo passiones non totaliter a peccato excusant.

Respondeo dicendum, quod secundum hoc solum actus aliquis, qui de genere suo est malus, totaliter a peccato excusatur, quod totaliter involuntarius redditur. Unde si fit talis passio, quæ totaliter involuntarium reddat actum sequentem, totaliter a peccato excusat; alioquin non totaliter.

Circa quod *duo* consideranda videntur. *Primo* quidem, quod aliquid potest esse voluntarium *vel* secundum se, sicut quando voluntas directe in ipsum fertur; *vel* secundum suam causam, quando voluntas fertur in causam, & non in effectum; ut patet in eo, qui volutarie inebriatur: ex hoc enim quasi voluntarium ei imputatur, quod per ebrietatem committit. *Secundo* considerandum est, quod aliquid dicitur voluntarium *directe*, vel *indirecte*: Directe quidem id, in quod voluntas fertur: Indirecte autem illud, quod voluntas potuit prohibere, sed non prohibet.

Secundum hoc igitur distinguendum est: quia *passio* quandoque *quidem est tanta*, *quod totaliter aufert usum rationis*; sicut patet in his, qui propter amorem, vel iram insaniunt: Et *tunc si talis passio a principio fuerit voluntaria*, *imputatur actus ad peccatum*: quia est voluntarius in sua causa; sicut etiam de ebrietate dictum est. (*hic supra*) *Si vero causa non fuerit voluntaria*, *sed naturalis*, puta cum aliquis ex ægritudine, vel aliqua hujusmodi causa incidit in talem passionem, quæ totaliter aufert usum rationis, *actus omnino redditur involuntarius*; & *per consequens totaliter a peccato excusatur*. Quandoque *vero passio non est tanta*, *quod totaliter intercipiat usum rationis*: *Et tunc ratio potest passionem excludere* divertendo ad alias cogitationes, vel impedire ne suum consequatur effectum: quia membra non applicantur operi, nisi per consensum ratio-

tionis, ut supra dictum est: (*quæst.* 17. *art.* 9.) Unde *talis passio non totaliter excusat a peccato*.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicitur, *Ut non quæcunque vultis, illa faciatis*, non est referendum ad ea, quæ fiunt per exteriorem actum, sed ad interiorem concupiscentiæ motum. vellet enim homo nunquam concupiscere malum: sicut etiam exponitur id, quod dicitur Rom. 7. *Quod odi malum, illud facio*. Vel potest referri ad voluntatem præcedentem passionem; ut patet in incontinentibus, qui contra suum propositum agunt propter solam concupiscentiam.

Ad secundum dicendum, quod ignorantia particularis, quæ totaliter excusat, est ignorantia circumstantiæ: quam quidem quis scire non potest, debita diligentia adhibita: Sed passio causat ignorantiam juris in particulari, dum impedit applicationem communis scientiæ ad particularem actum: quam quidem passionem ratio repellere potest, ut dictum est. (*in corp. ar.*)

Ad tertium dicendum, quod infirmitas corporis est involuntaria. esset autem simile, si esset voluntaria; sicut de ebrietate dictum est, (*in corp. art.*) quæ est quædam corporalis infirmitas.

APPENDIX.

EX art. habes *primo:* quomodo per rationem & ostendas, & in recto sensu intelligas, merito esse a scripturis insinuatum, quod passio non totaliter excusat. Ut per hoc, quod dicitur *Rom.* 7. secundum quod cum discursu ponitur *in arg. cont.* Pro cujus argumenti fortiori corrobatione notabis, quod Apostolus in suo contextu fontem passionum illarum, scilicet fomitem vocat peccatum, dicens ly, *quod habitat in me peccatum*. Quem ideo sic vocat, non quia proprie peccatum sit; sed quia ex peccato natus ad peccatum inclinat. Vide Concilium *Trident. sess. quinta, decret. primo*, circa finem. Hoc autem, scilicet, quod fomes vocetur peccatum, quia causat peccata, non esset: si passiones illæ in ipso quodammodo radicatæ a peccato totaliter excusarent. Item per hoc, quod, ut patet *art.* 2. *append.* passio timoris in Pilato fuit magna, & tamen ipsum totaliter a peccato non excusavit: ut tota Ecclesia docet; & Joan. decimonono, *majus peccatum habet, qui tradidit me tibi*, apertissime innuens, quod & Pilatus ex tormentis Christo Domino illatis ad suggestionem Judæorum eum perterrefacientium habe-

bat

bat peccatum, quamvis non sic majus. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica viciffim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS VIII. 422

Utrum peccatum, quod est ex passione, possit esse mortale.

Mal. q. 3. *a.* 10 & 3. *Ethic. lect.* 17.

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod peccatum, quod est ex passione, non possit esse mortale. Veniale enim peccatum dividitur contra mortale: Sed peccatum, quod est ex infirmitate, est veniale; cum habeat in se causam veniæ. Cum igitur peccatum, quod est ex passione, sit ex infirmitate, videtur quod non possit esse mortale.

2. Præterea. Causa est potior effectu: Sed passio non potest esse peccatum mortale: non enim in sensualitate est peccatum mortale, ut supra habitum est. (*q.* 74. *a.* 4.) Ergo peccatum, quod est ex passione, non potest esse mortale.

3. Præterea. Passio abducit a ratione, ut ex dictis patet: (*art.* 1. & 2. *hu. q.*) Sed rationis est converti ad Deum, vel averti a Deo; in quo consistit ratio peccati mortalis. Peccatum ergo, quod est ex passione, non potest esse mortale.

Sed Contra est, quod Apost. dicit Rom. 7. quod *passiones peccatorum operantur in membris nostris ad fructificandum morti:* Hoc autem est proprium mortalis peccati, quod fructificet morti. Ergo peccatum, quod est ex passione, potest esse mortale.

Respondeo dicendum, quod peccatum mortale, ut supra dictum est, (*q.* 72. *a.* 5.) consistit in aversione ab ultimo fine, qui est Deus. quæ quidem aversio pertinet ad rationem deliberantem, cujus etiam est ordinare in finem. Hoc igitur *solummodo potest contingere*, *quod inclinatio animæ in aliquid*, *quod contrariatur ultimo fini*, *non sit peccatum mortale*, *quia ratio deliberans non potest occurrere*; quod contingit in subitis motibus. Cum autem ex passione aliquis procedit ad actum peccati, vel ad consensum deliberatum, hoc non fit subito, unde ratio deliberans potest hic occurrere. potest enim excludere, vel saltem impedire passionem, ut dictum est. (*art. præc.*) unde si non occurrat, est peccatum mor-

mortale: sicut videmus, quod multa homicidia, & multa adulteria per passionem committuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale dicitur *tripliciter*. *Uno modo* ex causa; quia scilicet habet aliquam causam veniæ, quæ diminuit peccatum: Et sic peccatum ex infirmitate, vel ignorantia dicitur veniale. *Alio modo* ex eventu, sicut omne peccatum per pœnitentiam fit veniale, idest veniam consequitur. *Tertio modo* dicitur veniale ex genere; sicut verbum otiosum; Et hoc solum veniale opponitur mortali. Objecto autem procedit de *primo*.

Ad secundum dicendum, quod passio est causa peccati ex parte conversionis. Quod autem sit mortale, est ex parte aversionis, quæ per accidens sequitur ad conversionem, ut dictum est: (*art. 6. hu. qu. ad* 1.) unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod ratio non semper in suo actu totaliter a passione impeditur. unde remanet ei liberum arbitrium, ut possit averti, vel converti ad Deum. si autem totaliter tolleretur usus rationis, jam non esset peccatum nec mortale, nec veniale.

A P P E N D I X.

Ex articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito esse a scripturis insinuatum, quod peccatum ex passione potest esse mortale. Ut per hoc, quod dicitur *Roman.* 7. secundum quod cum discursu adducitur *in arg. cont.* Item per hoc: quod peccatum Pilati, quo Dominum crucifixit, quamvis ex passione timoris fuerit, *art.* 2. *appe.* absque ullo dubio fuit mortalissimum. Item per hoc, quod peccatum Petri, quo Christum negavit, *quæst.* 75. *art.* 4. *appe.* licet ex passione timorosa processerit, fuit mortale. In cujus evidens signum Dominus imminente jam negatione dixit Luc. 22. *Tu aliquando conversus confirma*, &c. Ergo aliquando eris aversus: quod est per peccatum mortale. Defecit enim in confessione fidei, id, quod tempore necessitatis (ut tunc erat) est peccatum mortale, 2. 2. *quæst.* 3. *art.* 3. licet non defecerit in fidem, secundum illud in contextu eod. *Rogavi pro te, ut non deficiat fides tua*. Quia ergo amisit charitatem, peccando mortaliter modo prædicto, ideo dicitur amisisse tunc fidem formatam, quoniam charitas est forma fidei, 2. 2. *q.* 4. *art.* 3. quamvis absolute fidem secundum seipsam non perdiderit. Non quod sint duæ fides, sed una tantum: quæ præsente charitate vocatur for-

formata, & absente charitate vocatur informis, 2. 2. *quæst*. 4. *art*. 4. De peccato Petri, quod fuerit mortale: vide etiam sanctum Doctorem *in quodlib. nono, art. decimoquarto*. *Secundo* vides: quomodo ex iis, &c.

QUÆSTIO LXXVIII.

De causa peccati, quæ est malitia, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de causa peccati, quæ est ex parte voluntatis, quæ dicitur malitia.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo. Utrum aliquis possit ex certa malitia, seu industria peccare.
Secundo. Utrum quicunque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.
Tertio. Utrum quicunque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.
Quarto. Utrum ille qui peccat ex certa malitia, gravius peccet, quam ille qui peccat ex passione.

ARTICULUS I. 423

Utrum aliquis peccet ex certa malitia.

2. 2. *q*. 161. *a*. 2. *cor*. & 3. *q*. 88. *ar*. 4. *cor*. & 2. *d*. 7. *q*. 1. *ar*. 2. *cor*. & *mal*. *q*. 2. *a*. 8. *ad* 4. & *qu*. 3. *ar*. 2. *per tot*. & *ar*. 4. *corp*. & *ad* 7. & 8. & *ad Rom*. 2. *lect*. 1.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod nullus peccet ex industria, sive ex certa malitia. Ignorantia enim opponitur industriæ, seu certæ malitiæ: Sed *omnis malus est ignorans*, secundum Philos. (*lib*. 3. *Ethic*. *c*. 1. *a med*. *to*. 5.) & Prov. 14. dicitur: *Errant, qui operantur malum*. Ergo nullus peccat ex certa malitia.

2. Præterea. Dionys. dicit 4. cap. de divin. nom. (*par*. 4. *lect*. 14. & 22.) quod *nullus intendens ad malum operatur*: Sed hoc videtur esse peccare ex malitia, intendere malum in peccando: quod enim est præter intentionem, est quasi per accidens, & non denominat actum. Ergo nullus ex malitia peccat.

3. Præterea. Malitia ipsa peccatum est. Si igitur mali-

malitia sit causa peccati, sequetur, quod peccatum sit causa peccati in infinitum. quod est inconveniens. Nullus igitur ex malitia peccat.

Sed Contra est, quod dicitur Job 34. *Quasi de industria recesserunt a Deo, & vias ejus intelligere noluerunt:* Sed recedere a Deo est peccare. Ergo aliqui peccant ex industria, seu ex certa malitia.

Respondeo dicendum, quod homo, sicut & quælibet alia res, naturaliter habet appetitum boni. unde quod ad malum ejus appetitus declinet, contingit ex aliqua corruptione, seu inordinatione in aliquo principiorum hominis. sic enim in actionibus rerum naturalium peccatum invenitur. Principia autem humanorum actuum sunt intellectus, & appetitus tam rationalis, qui dicitur voluntas, quam sensitivus. Peccatum igitur in humanis actibus contingit *quandoque*, sicut ex defectu intellectus, puta cum aliquis per ignorantiam peccat; & ex defectu appetitus sensitivi, sicut cum aliquis ex passione peccat: ita etiam ex defectu voluntatis, qui est inordinatio ipsius.

Est autem voluntas inordinata, quando minus bonum magis amat, consequens autem est, ut aliquis eligat pati detrimentum in bono minus amato, ad hoc quod potiatur bono magis amato: sicut cum homo vult pati abscissionem membri etiam scienter, ut conservet vitam, quam magis amat.

Ita per hunc modum, quando aliqua inordinata voluntas aliquod bonum temporale plus amat, puta divitias, vel voluptatem, quam ordinem rationis, vel legis divinæ, vel charitatem Dei, vel aliquid hujusmodi, sequitur quod velit dispendium pati in aliquo spiritualium bonorum, ut potiatur aliquo temporali bono. Nihil autem est aliud malum, quam privatio alicujus boni: Et secundum hoc aliquis scienter vult aliquod malum spirituale, quod est malum simpliciter, per quod bonum spirituale privatur, ut bono temporali potiatur. Unde *dicitur ex certa malitia, vel industria peccare*, quasi scienter malum eligens.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia *quandoque* quidem excludit scientiam, qua aliquis simpliciter scit hoc esse malum, quod agitur: & tunc dicitur ex ignorantia peccare: *Quandoque* autem excludit scientiam, qua homo scit hoc nunc esse malum; sicut cum ex passione peccatur: *Quandoque* autem excludit scientiam, qua aliquis scit hoc malum non sustinendum esse propter consecutionem illius boni, scit tamen simpliciter hoc esse malum:

&

& sic dicitur ignorare, qui ex certa malitia peccat.

Ad secundum dicendum, quod malum non potest esse secundum se intentum ab aliquo: potest tamen esse intentum ad vitandum aliud malum, vel ad consequendum aliud bonum, ut dictum est. (*in corp. art.*) & in tali casu aliquis eligeret consequi bonum per se intentum, absque hoc quod pateretur detrimentum alterius boni: sicut aliquis lascivus vellet frui delectatione absque offensa Dei, sed duobus propositis, magis vult peccando incurrere offensam Dei, quam delectatione privari.

Ad tertium dicendum, quod malitia, ex qua aliquis dicitur peccare, potest intelligi malitia habitualis; secundum quod habitus malus a Philosopho (*lib.* 5. *Eth. cap.* 1. *a princ. to.* 5.) nominatur *malitia*, sicut habitus bonus nominatur *virtus*: Et secundum hoc aliquis dicitur ex malitia peccare, quia peccat ex inclinatione habitus. Potest etiam intelligi malitia actualis, sive ipsa mali electio *malitia* nominetur; (& sic dicitur aliquis ex malitia peccare, inquantum ex mali electione peccat) sive etiam malitia dicatur aliqua præcedens culpa, ex qua oritur subsequens culpa; sicut cum aliquis impugnat fraternam gratiam ex invidia: & tunc idem non est causa suiipsius; sed actus interior est causa actus exterioris, & unum peccatum est causa alterius: non tamen in infinitum; quia est devenire ad aliquod primum peccatum, quod non causatur ex aliquo priori peccato, ut ex supradictis patet. (*q.* 75. *a.* 4. *ad* 3.)

APPENDIX.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse a scripturis insinuatum, quod aliquis peccat ex industria, sive ex certa malitia. Ut *Job* 34. secundum quod cum discursu adducitur in *arg. contr.* Ubi notabis: quod ly *quasi*, non dicit hic diminutionem facti: sicut, cum de aliquo morte prævento, antequam opus incœptum consummaret, dicitur, iste non finivit, sed quasi finivit opus: sed ly *quasi* hic dicit expressionem facti: sicut, quando de aliquo rege majestatem regiam re vera in actibus suis exprimente dicitur: ambulat, loquitur, in omnibus se habet, quasi rex. Dicitur etiam hic ly *quasi* ad ostendendum: quod isti impii, & per consequens alii ex malitia peccantes, licet scienter eligant malum, scil. recedere a Deo, non tamen intendunt malum secundum se. Vide respon.

ad 2. Item insinuatur illud per dictum Psal. 35. *noluit intelligere, ut bene ageret*. Simile enim est hoc ei, quod ibi in Job dicitur, *vias ejus intelligere noluerunt*. Quibus verbis utrobique denotatur, ignorantiam affectatam esse familiarem peccantibus ex certa malitia, ideoque commode eorum descriptivam. Velle enim ignorare aliquid retrahere potens a peccato, ut liberius peccetur, est signum, quod ei taliter ignorare volenti placet malitia secundum se ratione corrupti affectus proprii. Vide respon. ad *primum*. *Secundo* vides: quomodo ex iis, &c.

ARTICULUS II. 424

Utrum quicunque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

Inf. a. 3. *&* *Rom.* 1. *lect.* 1. *c.* 3.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod non omnis, qui peccat ex habitu, peccet ex certa malitia. Peccatum enim, quod est ex certa malitia, videtur esse gravissimum: Sed quandoque homo aliquod leve peccatum committit ex habitu; sicut cum dicit verbum otiosum. Non ergo omne peccatum, quod est ex habitu, est ex certa malitia.

2. Præterea. *Actus ex habitu procedentes sunt similes actibus, ex quibus habitus generantur*, ut dicitur in 2. Ethic. (*c.* 1. *&* 2. *to.* 5.) Sed actus præcedentes habitum vitiosum non sunt ex certa malitia. Ergo etiam peccata, quæ sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

3. Præterea. In his, quæ aliquis ex certa malitia committit, gaudet postquam commisit, secundum illud Prov. 2. *Qui lætantur, cum male fecerint, & exultant in rebus pessimis:* & hoc ideo, quia unicuique est delectabile, cum consequitur id quod intendit, & qui operatur quod est ei quodammodo connaturale secundum habitum: Sed illi, qui peccant ex habitu, post peccatum commissum dolent. *pœnitudine* enim *replentur pravi*, idest habentes habitum vitiosum, ut dicitur in 9. Ethic. (*cap.* 4. *sub fin. to.* 5.) Ergo peccata, quæ sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

Sed Contra. Peccatum ex certa malitia dicitur esse, quod est ex electione mali: Sed unicuique est eligibile id, ad quod inclinatur per proprium habitum, ut dicitur in 6. Ethic. (*cap.* 2. *to.* 5.) de habitu

bitu virtuoso. Ergo peccatum, quod est ex habitu, est ex certa malitia.

Respondeo dicendum, quod non est idem peccare habentem habitum, & peccare ex habitu. Uti enim habitu non est necessarium, sed subjacet voluntati habentis. Unde & habitus definitur esse, *quo quis utitur, cum voluerit*. Et ideo sicut potest contingere, quod aliquis habens habitum vitiosum prorumpat in actum virtutis; eo quod ratio non totaliter corrumpitur per malum habitum, sed aliquid ejus integrum manet, ex quo provenit, quod peccator aliqua operatur de genere bonorum: ita etiam potest contingere, quod aliquis habens habitum vitiosum interdum non ex habitu operetur, sed ex passione insurgente, vel etiam ex ignorantia.

Sed quandocunque utitur habitu vitioso, necesse est quod ex certa malitia peccet: quia unicuique habenti habitum est per se diligibile id, quod est ei conveniens secundum proprium habitum; quia sic fit ei quodammodo connaturale, secundum quod consuetudo, & habitus vertitur in naturam. Hoc autem quod est alicui conveniens secundum habitum vitiosum, est id, quod excludit bonum spirituale. ex quo sequitur, quod homo eligat malum spirituale, ut adipiscatur bonum, quod est ei secundum habitum conveniens. Et hoc est ex certa malitia peccare. Unde manifestum est, quod *quicunque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia*.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata venialia non excludunt bonum spirituale, quod est gratia Dei, vel charitas. unde non dicuntur mala simpliciter, sed secundum quid. & propter hoc nec habitus ipsorum possunt dici simpliciter mali, sed solum secundum quid.

Ad secundum dicendum, quod actus, qui procedunt ex habitibus, sunt similes secundum speciem actibus, ex quibus habitus generantur. Differunt tamen ab eis, sicut perfectum ab imperfecto: Et talis est differentia peccati, quod committitur ex certa malitia, ad peccatum, quod committitur ex aliqua passione.

Ad tertium dicendum, quod ille qui peccat ex habitu, semper gaudet de hoc, quod ex habitu operatur, quamdiu habitu utitur: Sed quia potest habitu non uti, sed per rationem, quæ non est totaliter corrupta, aliquid aliud meditari, potest contingere, quod non utens habitu doleat de hoc, quod per habitum commisit: plerumque tamen tales pœnitet de peccato, non quia eis peccatum secundum

se displiceat; sed propter aliquod incommodum, quod ex peccato incurrunt.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse a scripturis insinuatum, quod peccatum ex habitu est peccatum ex certa malitia. Ut per hoc, quod dicitur psal. 35. *Astitit omni viæ non bonæ; malitiam autem non odivit*. Ille enim proprie assistere viæ non bonæ dicitur, qui ex habitu inclinat ad peccatum, tanquam paratus semper eligere id, quod suo habitui vitioso convenit. De eodem vero mox subditur ly *malitiam autem non odivit*, idest amavit. Figurate enim loquitur, scilicet per figuram, quæ, dicendo minus, plus significat. Clarum modo ex *art.* 1. est; quod peccans ex certa malitia amat malitiam. Vide ibi, maxime ad 1. Scriptura igitur ex ordine dicens, quod homo, qui *astitit omni viæ non bonæ*, *malitiam amavit*; si scholastica lingua illam suam sententiam vestiat, dicit: Quicunque peccat ex habitu, peccat ex certa malitia. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, &c.

ARTICULUS III. 425

Utrum ille, qui peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

Sup. a. 2. & Rom. 1. lect. 3. cor.

AD Tertium sic proceditur. Videtur quod quicunque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. Dicit enim Philos. in 5. Ethic. (*cap. 9. a med. to. 5.*) quod *non est cujuslibet injusta facere, qualiter injustus facit*, scilicet ex electione, *sed solum habentis habitum*: Sed peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali, ut dictum est: (*art. 1. hujus qu.*) Ergo peccare ex certa malitia non est nisi habentis habitum.

2. Præterea. Origenes dicit in 1. Periarch. (*cap. 3. in fin.*) quod *non ad subitum quis evacuatur, aut deficit, sed paulatim per partes defluere necesse est*: Sed maximus defluxus esse videtur, ut aliquis ex certa malitia peccet. Ergo non statim a principio, sed per multam consuetudinem, ex qua habitus generari po-

pôteſt, aliquis ad hoc devenit ut ex certa malitia peccet.

3. Præterea. Quandocunque aliquis ex certa malitia peccat, oportet quod ipſa voluntas de ſe inclinetur ad malum, quod eligit: Sed ex natura potentiæ non inclinatur homo ad malum, ſed magis ad bonum. Ergo oportet, ſi eligit malum, quod hoc ſit ex aliquo ſupervenienti, quod eſt paſſio, vel habitus: Sed quando aliquis peccat ex paſſione non peccat ex certa malitia, ſed ex infirmitate, ut dictum eſt. (*qu. præc. art.* 3.) Ergo quandocunque aliquis peccat ex certa malitia, oportet quod peccet ex habitu.

Sed Contra. Sicut ſe habet habitus bonus ad electionem boni, ita habitus malus ad electionem mali: Sed quandoque aliquis non habens habitum virtutis eligit id, quod eſt bonum ſecundum virtutem. Ergo etiam quandoque aliquis non habens habitum vitioſum poteſt eligere malum; quod eſt ex certa malitia peccare.

Reſpondeo dicendum, quod voluntas aliter ſe habet ad bonum, & aliter ad malum. Ex natura enim ſuæ potentiæ inclinatur ad bonum rationis, ſicut ad proprium objectum. unde & omne peccatum dicitur eſſe contra naturam. Quod ergo in aliquod malum voluntas eligendo inclinetur, oportet quod aliunde contingat: Et *quandoque* quidem contingit ex defectu rationis; ſicut cum aliquis ex ignorantia peccat: *Quandoque* autem ex impulſu appetitus ſenſitivi; ſicut cum peccat ex paſſione; Sed neutrum horum eſt ex certa malitia peccare; ſed tunc ſolum ex certa malitia aliquis peccat, quando ipſa voluntas ex ſeipſa movetur ad malum. Quod poteſt contingere *dupliciter*.

Uno quidem *modo* per hoc, quod homo habet aliquam diſpoſitionem corruptam inclinantem ad malum; ita quod ſecundum illam diſpoſitionem ſit homini quaſi conveniens, & ſimile aliquod malum: Et in hoc ratione convenientiæ tendit voluntas quaſi in bonum; quia unumquodque ſecundum ſe tendit in id, quod ſibi eſt conveniens: Talis autem diſpoſitio corrupta *vel* eſt aliquis habitus acquiſitus ex conſuetudine, quæ vertitur in naturam; *vel* eſt aliqua ægritudinalis habitudo ex parte corporis; ſicut aliquis habens quaſdam naturales inclinationes ad aliqua peccata propter corruptionem naturæ in ipſo.

Alio modo contingit, quod voluntas per ſe tendit in aliquod malum per remotionem alicujus prohi-

bentis: puta si aliquis prohibeatur peccare, non quia peccatum ei secundum se displiceat, sed propter spem vitæ æternæ, vel propter timorem gehennæ, remota spe per desperationem, vel timore per præsumptionem, sequitur, quod ex certa malitia quasi absque fræno peccet.

Sic igitur patet, quod peccatum, quod est ex certa malitia, semper præsupponit in homine aliquam inordinationem, quæ tamen non semper est habitus. Unde *non est necessarium, quod quicunque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu*.

Ad primum ergo dicendum, quod operari, qualiter injustus operatur, non solum est operari injusta ex certa malitia, sed etiam delectabiliter, & sine gravi renisu rationis, quod non est nisi ejus, qui habet habitum.

Ad secundum dicendum, quod non statim ad hoc aliquis labitur, quod ex certa malitia peccet: sed præsupponitur aliquid, quod tamen non semper est habitus, ut dictum est. (*in cor. ar.*)

Ad tertium dicendum, quod illud, per quod voluntas inclinatur ad malum, non semper habitus est, vel passio, sed quiddam aliud, ut dictum est, (*in cor. ar.*)

Ad quartum dicendum, quod non est similis ratio de electione boni, & de electione mali: quia malum nunquam est sine bono naturæ; sed bonum potest esse sine malo culpæ perfectæ.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse a scripturis insinuatum, quod non quicunque peccat ex certa malitia, peccat ex habitu. Ut per hoc; quod *Gen.* 4. narratur, quod Cain & ex certa malitia peccavit, & ex habitu non peccavit. Quod enim ex certa malitia peccaverit, apparet per hoc, quod admonitus a Deo de irrationabili iracundia contra fratrem in pejus, ut malitiosi faciunt, corruit, scilicet in homicidium. Unde ad denotandum: quod hoc ex certa malitia fecerit, dicitur 1. Joan. 3. *Cain ex maligno erat, & occidit fratrem suum. Et propter quid occidit eum? Quia opera ejus maligna erant; fratris autem justa*: Quod autem non ex habitu hoc fecerit, apparet per hoc; quod nullum corporale homicidium antea patraverat: ut inde eum habituatum ad homicidia facienda dicere posses. Item per dictum Gen. 38. *Ille sciens, non nasci sibi filios, introiens*

ad

ad uxorem fratris sui semen fundebat in terram; ne liberi fratris nomine nascerentur. Ex malitia enim ista, scilicet ne liberi fratris nomine, & non suo, nascerentur, movebatur ille ad effundendum semen in terram. Ex habitu vero id non operabatur: quoniam nunc primum tale ejus scelus a scriptura narratur; ex qua re datur intelligi, quod ad sic faciendum habituatus non erat. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS IV. 426

Utrum ille, qui peccat ex certa malitia, gravius peccet, quam qui ex passione.

Sup. q. 47. a. 2. co. & 2. 2. q. 7. a. 3. co. & 2. d. 7. q. 1. a. 2. co. fi. & mal. q. 3. a. 13. & quol 2. a. 15. cor.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod ille qui peccat ex certa malitia, non peccet gravius, quam ille qui peccat ex passione. Ignorantia enim excusat peccatum vel in toto, vel in parte: Sed major est ignorantia in eo qui peccat ex certa malitia, quam in eo qui peccat ex passione. nam ille qui peccat ex certa malitia, patitur ignorantiam principii, quæ est maxima, ut Philos. dicit in 7. Ethic. (*cap.* 8. *a med. to.* 5.) habet enim malam existimationem de fine, qui est principium in operativis. Ergo magis excusatur a peccato, qui peccat ex certa malitia, quam ille qui peccat ex passione.

2. Præterea. Quanto aliquis habet majus impellens ad peccandum, tanto minus peccat; sicut patet de eo, qui majori impetu passionis dejicitur in peccatum: Sed ille qui peccat ex certa malitia, impellitur ab habitu, cujus est fortior impulsio, quam passionis. Ergo ille qui peccat ex habitu, minus peccat, quam ille qui peccat ex passione.

3. Præterea. Peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali: Sed ille qui peccat ex passione, etiam eligit malum. Ergo non minus peccat, quam ille qui peccat ex certa malitia.

Sed Contra est, quod peccatum, quod ex industria committitur, ex hoc ipso graviorem pœnam meretur, secundum illud Job 34. *Quasi impios*

pios percussit eos in loco videntium, qui quasi de industria recesserunt ab eo: Sed pœnam non augetur nisi propter gravitatem culpæ. Ergo peccatum ex hoc aggravatur, quod est ex industria, seu certa malitia.

Respondeo dicendum, quod *peccatum, quod est ex certa malitia, est gravius peccato, quod est ex passione, triplici* ratione.

Primo quidem, quia cum peccatum principaliter in voluntate consistat, quanto motus peccati est magis proprius voluntati, tanto peccatum est gravius, cæteris paribus. Cum autem ex certa malitia peccatur, motus peccati est magis proprius voluntati, quæ ex seipsa in malum movetur, quam quando ex passione peccatur, quasi ex quodam extrinseco impulsa ad peccandum. Unde peccatum ex hoc ipso quod est ex malitia, aggravatur: & tanto magis, quanto fuerit vehementior malitia, ex eo vero, quod est ex passione, diminuitur tanto magis, quanto passio fuerit magis vehemens. *Secundo*, quia passio, quæ inclinat voluntatem ad peccandum, cito transit. & sic homo cito redit ad bonum propositum pœnitens de peccato: Sed habitus, quo homo ex malitia peccat, est qualitas permanens. & ideo qui ex malitia peccat, diuturnius peccat. Unde Philos. in 7. Ethic. (*cap. 8. in princ. to. 5.*) comparat intemperatum, qui peccat ex malitia, infirmo, qui continue laborat: incontinentem autem, qui peccat ex passione, ei, qui laborat interpolate. *Tertio*: quia ille qui peccat ex certa malitia, est male dispositus quantum ad ipsum finem, qui est principium in operabilibus. & sic ejus defectus est periculosior, quam ejus, qui ex passione peccat, cujus propositum tendit in bonum finem; licet hoc propositum interrumpatur ad horam propter passionem. Semper autem defectus principii est pessimus. Unde manifestum est, quod gravius est peccatum, quod est ex malitia, quam quod est ex passione.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia electionis, de qua objectio procedit, neque excusat, neque diminuit peccatum, ut supra dictum est. (*q. 76. a. 4.*) Unde neque major ignorantia talis facit esse minus peccatum.

Ad secundum dicendum, quod impulsio, quæ est ex passione, est quasi ex exteriori respectu voluntatis: sed per habitum inclinatur voluntas quasi ab interiori. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod aliud est peccare eligen-

gentem, & aliud peccare ex electione. Ille enim qui peccat ex passione, peccat quidem eligens, non tamen ex electione: quia electio non est in eo primum peccati principium; sed inducitur ex passione ad eligendum id, quod extra passionem existens non eligeret. Sed ille qui peccat ex certa malitia, secundum se eligit malum, eo modo quo dictum est. (*a.* 2. *&* 3. *hu. qu.*) & ideo electio, quæ est in ipso, est principium peccati: & propter hoc dicitur ex electione peccare.

APPENDIX.

EX artic. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito esse a scripturis, insinuatum, quod peccans ex malitia peccat gravius, quam peccans ex passione. Ut *Job trigesimoquarto*, secundum quod cum discursu ponitur *in argument. contr.* Item per hoc, quod dicitur Hebr. 4. *Non habemus Pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris.* Potest quidem etiam compati, quantum est ex se, malitiis nostris, idest peccantibus ex certa malitia: sed nihilominus ad denotandum, quid minus incapax compassionis ejus existere in peccatis ex passione factis; illud expresse potius de infirmitatibus dicendum elegit Apostolus. Magis vero insinuatur propositum, si præmissæ scientiæ addatur dictum Psalm. 25. *Odivi Ecclesiam malignantium;* Et Psalm. 36. *Qui malignantur, exterminabuntur.* Hic enim peccantes ex certa malitia adeo incapaces compassionis illius denotantur: ut etiam ex se mereri dicantur & odium Dei, & sui ipsorum exterminationem. Scripturæ igitur per prædicta simul juncta aperte monstrant intentum. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUÆSTIO LXXIX.

De causis exterioribus peccati, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de causis exterioribus peccati. Et *primo* ex parte Dei. *Secundo* ex parte diaboli. *Tertio* ex parte hominis.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo. Utrum Deus sit causa peccati.

Secundo. Utrum actus peccati sit a Deo.

Tertio. Utrum Deus sit causa excæcationis, & obdurationis.

Quarto. Utrum hæc ordinentur ad salutem eorum, qui excæcantur, vel obdurantur.

ARTICULUS I. 427

Utrum Deus sit causa peccati.

Inf. q. 80. *a.* 1. *cor. & mal. q.* 3. *a.* 1.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod Deus sit causa peccati. Dicit enim Apostolus Rom. 1. de quibusdam: *Tradidit eos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea, quæ non conveniunt*: & Gloss. (*August. lib. de grat. & liber. arbitr. cap.* 21. *cir. fi. tom.* 7.) ibidem dicit, quod *Deus operatur in cordibus hominum, inclinando voluntates eorum in quodcunque voluerit, sive in bonum, sive in malum*: Sed facere quæ non conveniunt, & inclinari secundum voluntatem ad malum, est peccatum. Ergo Deus hominibus est causa peccati.

2. Præterea. Sapient. 14. dicitur: *Creaturæ Dei in odium factæ sunt, & in tentationem animabus hominum*: Sed tentatio, solet dici provocatio ad peccandum. Cum ergo creaturæ non sint factæ nisi a Deo, ut in primo habitum est, (*q.* 44. *a.* 1.) videtur; quod Deus sit causa peccati provocans hominem ad peccandum.

3. Præterea. Quicquid est causa causæ, est causa effectus: Sed Deus est causa liberi arbitrii, quod est causa peccati. Ergo Deus est causa peccati.

4. Præterea. Omne malum opponitur bono: Sed non repugnat divinæ bonitati, quod ipse sit causa mali pœnæ. de isto enim malo dicitur Isajæ 45. quod *Deus est creans malum*, & Amos 3. *Si est malum in civitate, quod Deus non fecerit*. Ergo etiam divinæ bonitati non repugnat, quod Deus sit causa culpæ.

Sed Contra. Sap. 11. dicitur: *Nihil odisti eorum, quæ fecisti*: Odit autem Deus peccatum, secundum illud Sap. 14. *Odio est Deo impius, & impietas ejus*. Ergo Deus non est causa peccati.

Respondeo dicendum, quod homo *dupliciter* est causa peccati vel sui, vel alterius: *Uno modo* directe, inclinando scilicet voluntatem suam, vel alterius ad peccandum: *Alio modo* indirecte, dum scilicet non retrahit aliquos a peccato. Unde Ezech. 3. speculatori dicitur: *Si non dixeris impio, Mor-*

Morte morieris, sanguinem ejus de manu tua requiram.

Deus autem non potest esse directe causa peccati vel sui, vel alterius: quia omne peccatum est per recessum ab ordine, qui est in Deum, sicut in finem. Deus autem omnia inclinat, & convertit in seipsum, sicut in ultimum finem, sicut Dionys. dicit 1. cap. de divin. nomin. (*vers. fin. lect.* 3.) unde impossibile est, quod sit sibi, vel aliis causa discedendi ab ordine qui est in ipsum. Unde non potest directe esse causa peccati.

Similiter etiam neque indirecte. Contingit enim, quod Deus aliquibus non præbet auxilium ad evitandum peccata, quod si præberet, non peccarent: sed hoc totum facit secundum ordinem suæ sapientiæ, & justitiæ, cum ipse sit sapientia, & justitia. unde non imputatur ei, quod alius peccet, sicut causæ peccati: sicut gubernator non dicitur causa submersionis navis ex hoc quod non gubernat navem, nisi quando subtrahit gubernationem potens, & debens gubernare.

Et sic patet, quod *Deus nullo modo est causa peccati*.

Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad verba Apostoli ex ipso textu patet solutio. Si enim Deus tradit aliquos in reprobum sensum, jam ergo reprobum sensum habent ad faciendum ea, quæ non conveniunt. Dicitur ergo tradere eos in reprobum sensum, inquantum non prohibet eos, quin suum sensum reprobum sequantur, sicut dicimur exponere illos, quos non tuemur. Quod autem August. dicit in lib. de grat. & liber. arbitr. unde sumpta est Glos. quod *Deus inclinat voluntates hominum in bonum & malum*, sic intelligendum est, quod in bonum quidem directe inclinat voluntatem; in malum autem, inquantum non prohibet, sicut dictum est: (*in corp. art.*) Et tamen hoc etiam contingit ex merito præcedentis peccati.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, *Creaturæ Dei factæ sunt in odium, & in tentationem animabus hominum*, hæc præpositio *in* non ponitur causaliter, sed consecutive. Non enim Deus fecit creaturas ad malum hominum; sed hoc consecutum est propter insipientiam hominum. Unde subditur, *& in muscipulam pedibus insipientium*, qui scillcet per suam insipientiam utuntur creaturis ad aliud, quam ad quod factæ sunt.

Ad tertium dicendum, quod effectus causæ mediæ procedens ab ea, secundum quod subditur ordini cau-

causæ primæ, reducitur etiam in causam primam: sed si procedat a causa media, secundum quod exit ordinem causæ primæ, non reducitur in causam primam: sicut si minister faciat aliquid contra mandatum domini, hoc non reducitur in dominum, sicut in causam. Et similiter peccatum, quod liberum arbitrium committit contra præceptum Dei, non reducitur in Deum, sicut in causam.

Ad quartum dicendum, quod pœna opponitur bono ejus, qui punitur, qui privatur quocunque bono: sed culpa opponitur bono ordinis, qui est in Deum; unde directe opponitur bonitati divinæ: & propter hoc non est similis ratio de culpa, & pœna.

A P P E N D I X.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem tum directam (hæc est ponitur in corpore) tum indirectam (hæc est solutio argumentorum) interimas hæreses impiissimas *Calvini* dicentis, quod Deus non modo permittit fieri peccata, sed etiam fiunt volente Deo, & impellente. Item: quod Dei opera omnino sunt simpliciter peccata: quæ fiunt ab hominibus: Item: quod nullum furtum, nulla scortatio, nullum adulterium fit ab homine; quod Deus non efficiat in homine. Item: quod Deo volente, & jubente, diabolus mentitur in cordibus hominum. Item, quod Deus est non solum causa omnis mali, sed etiam hominibus, ut mala operentur, malas cogitationes in cordibus illorum inspirat, adeoque, ut non homines peccent, sed Deus sit efficiens, & volens peccatum. Item hæresim impiissimam *Melanchtonis* dicentis (ut refert Melchior Cano de locis Theolog. *l.* 2. *c.* 4.) quod Dei opus ita est adulterium Davidis, sævitia Manlii, proditio Judæ æque, ac conversio Pauli. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas: has omnes merito damnari ab Ecclesia dicente in collecta feria 5. post sacrosf. ciner. *Deus, qui culpa offenderis, pœnitentia placaris*. Sapientiæ enim repugnat, quod sui offensionem, sive directe, sive indirecte causet: item nec ipsam placari per pœnitentiam possibile esset, si sapientia ipsa, quæ Deus est, peccati esset causa: immo a pœnitentia tunc exacerbaretur, seu offenderetur, quoniam pœnitentia destruit peccatum: & consequenter secundum insanias illas falsas destrueret tunc illud, quod Deus produxit, & esse vult. Damnatur ergo etiam per hoc a tota sacra scriptura, tum veteri, tum nova: quoniam ubique

ipsa aperte id protestatur in facto, puta Davidis, Manassis, Pauli, Magdalenæ, &c. quod Deus culpa offenditur, pœnitentia placatur. Horum siquidem evidens signum dat: quando punitiones multifarias a Deo culpabilibus inflictas, & pœnitentibus misericordiam gratiosam fuisse impartitam, enarrat. Et tamen, secundum illa phantasmata hæreticalia, oportuisset Deum non punire, sed præmiare peccatores eo, quod fecissent tunc id, quod volebat Deus, scilicet peccatum. Ut quid ergo de paradiso expulit Adamum? *Genes.* 3. & diluvio perdidit carnales? *Genes.* 7. & sulphureo igne Sodomitas? *Genes.* 19. Cur istos, ac similes, loco pœnarum non præmiavit? Rursus. Damnantur a Luc. 15. *Gaudium est Angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente*. Et quomodo unquam possibile esset, quod ipsi, vel etiam alii quicunque in Charitate existentes, de pœnitentibus gaudere possent: si Deus esset, vel directe, vel indirecte causa peccati. Nam tunc gaudere de pœnitentibus esset idem, quod gaudere de destruentibus opera Dei; quo quid magis contra charitatem; in qua, & quidem plenissime, sunt Angeli in cœlo? De prædictarum hæresum damnatione ampliori, vide Veritates aureas super totam legem veterem, *Genes.* 2. *conclus.* 10. & *capit.* 3. *concl.* 6. & *cap.* 6. *conclus.* 2. Item *Exod.* 8. *contra primum*. Item *Levit.* 1. *concl.* 6. & *cap.* 11. *conclus.* 7. Item damnantur apertissime a 1. *Joa.* 31. *In hoc apparuit filius Dei, ut dissolvat opera diaboli*. Hoc est, ut contextus ibi prædixerat, ut peccata tollat. Item ibid. *Peccatum in eo non est. Omnis, qui manet in eo non peccat: & omnis, qui peccat, non vidit eum, nec cognovit eum*. Hæc ille: & quasi digito ostendens Calvinum, nosque ab ejus insidiosis fallaciis præmuniens, subjungit: *Filioli, nemo vos seducat. Qui facit justitiam, justus est, sicut & Deus justus est. Qui facit peccatum, ex diabolo est; quoniam ab initio diabolus peccat. Omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit; quoniam semen Dei manet in eo: & non potest peccare: quoniam ex Deo natus est*. Hæc ibi: & cap. 5. subdit. *Simus in vero filio ejus: hic est verus Deus*. Ex prædictis enim etiam cæcutientibus, patet reprobatio, & quidem a fortiori, omnium hæresum prænarratarum. Nam, si filius Dei, qui est verus Deus, apparuit, ut re vera appareret, ad hunc finem, scilicet ut dissolvat opera diaboli, idest peccata; quomodo non magis odit peccata, quam pœnas maximas, quas pro peccatis dissolvendis, voluntarie susti-

ſtinuit? Quomodo non ideo maxime elongatus eſt ab hoc, ut ſit vel minima cauſa peccatorum: quando tam ardenti deſiderio voluit eſſe, etiam cum tanta ſui corporis jactura, deſtructor eorum? Rurſum. Si aliquis ideo non peccat, quia manet in Deo: & quod plus eſt, quamdiu in Deo manſerit, peccare non poteſt: quomodo non inde conſtat abundantiſſime, quod Deus a peccato maxime diſtat? Intantumque ut & ſibi adhærentes peccato ipſo elongatos faciat: in iiſque contrarium peccati, ideſt juſtitiam cauſet: qua non ſolum peccatum, ſed etiam auctorem peccati, ſcilicet, diabolum & a ſe, & ab aliis viriliter fugare poſſint, ac debeant? De damnatione hæreſum illarum adhuc vide Addit. *articulum.* 198. *cum Elucid.* Item *prim. par. articul.* 113. 259. 475. 515. *cum Elucid.* Cæterum, ſi vitam *Calvini*, quo minus tam immaniſſima monſtra exinde pullulaſſe mireris, oculus tuus candidus beluinam videre ſufferat, quæ & ipſa earumdem hæreſum ideo damnatio quædam eſt. Ecce illam *in Elucid. Additionum q.* 9. *artic.* 4. *append. Secundo* vides: quomodo ex iis bene penſatis, & applicatis doctrina præſens Angelica viciſſim declaretur, &c.

ARTICULUS II. 428

Utrum actus peccati ſit a Deo.

Inf. q. 80. *a.* 1. *cor. &* 1. *d.* 40. *q.* 4. *a.* 2. *& d.* 42. *q.* 2. *a.* 1. *&* 2. *d.* 37. *q.* 2. *& d.* 44. *q.* 1. *a.* 1. *&* 3. *con. c.* 162. *& mal. q.* 3. *a.* 2. *& Rom.* 11. *lect.* 5.

AD Secundum ſic proceditur. Videtur, quod actus peccati non ſit a Deo. Dicit enim Auguſt. in lib. de perfect. juſtitiæ, (*cap.* 2. *cir. med. to.* 7.) quod *actus peccati non eſt res aliqua*. Omne autem, quod eſt a Deo, eſt res aliqua. Ergo actus peccati non eſt a Deo.

2. Præterea. Homo non dicitur eſſe cauſa peccati: niſi quia homo eſt cauſa actus peccati: *nullus* enim *intendens ad malum operatur*, ut Dionyſ. dicit 4. cap. de div. nom. (*p.* 4. *lect.* 14. *&* 22.) Sed Deus non eſt cauſa peccati, ut dictum eſt. (*art. præc.*) Ergo Deus non eſt cauſa actus peccati.

3. Præterea. Aliqui actus ſecundum ſuam ſpeciem ſunt mali, & peccata, ut ex ſupra dictis patet: (*qu.* 18. *a.* 2. *&* 8.) Sed quicquid eſt cauſa alicujus, eſt cauſa ejus, quod convenit ei ſecundum ſuam ſpeciem. Si ergo Deus eſſet cauſa actus peccati, ſequere-

retur, quod esset causa peccati: Sed hoc non est verum, ut ostensum est. (*art. præc.*) Ergo Deus non est causa actus peccati.

Sed Contra. Actus peccati est quidam motus liberi arbitrii: Sed *voluntas Dei est causa omnium motionum*, ut August. dicit in 3. de Trin. (*c.* 4. & 9. *in fi. to.* 3.) Ergo voluntas Dei est causa actus peccati.

Respondeo dicendum, quod *actus peccati & est ens, & est actus: & ex utroque habet, quod sit a Deo*. Omne enim ens, quocunque modo sit, oportet quod derivetur a primo ente, ut patet per Dionys. 5. cap. de div. nom. (*lect.* 1. & 2.) Omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu: quia nihil agit, nisi secundum quod est actu. Omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, qui est per suam essentiam actus. Unde relinquitur, quod Deus sit causa omnis actionis, inquantum est actio.

Sed peccatum nominat ens, & actionem cum quodam defectu: Defectus autem ille est ex causa creata, scilicet libero arbitrio, inquantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in liberum arbitrium. sicut defectus claudicationis reducitur iu tibiam curvam sicut in causam, non autem in virtutem motivam, a qua tamen causatur quicquid est motionis in claudicatione. Et secundum hoc Deus est causa actus peccati: *non tamen est causa peccati*; quia non est causa hujus, quod actus sit cum defectu.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus nominat ibi *rem* id, quod est res simpliciter, scil. substantiam. sic enim actus peccati non est res.

Ad secundum dicendum, quod in hominem sicut in causam reducitur non solum actus, sed etiam ipse defectus; quia scilicet non subditur ei, cui debet subdi; licet hoc ipse non intendat principaliter, & ideo homo est causa peccati. Sed Deus sic est causa actus, quod nullo modo est causa defectus concomitantis actum. & ideo non est causa peccati.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est supra, (*q.* 72. *a.* 1.) actus, & habitus non recipiunt speciem ex ipsa privatione, in qua consistit ratio mali, sed ex aliquo objecto, cui conjungitur talis privatio. Et sic ipse defectus, qui dicitur non esse a Deo, pertinet ad speciem actus consequenter, & non quasi differentia specifica.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Augustino, quod actus peccati, ut actus tantum, est a Deo. A D. Aug. quidem ut cum discursu ponitur *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur 3. Reg. 22. *Ait Dominus*: *Quis decipiet Achab regem Israel*, &c. *Egressus autem spiritus ait*: *Ego decipiam illum*. *Cui Dominus*: *In quo? Et ille ait*. *Egrediar*: *& ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum ejus*. *Et dixit Dominus*. *Decipies*, *& praevalebis*. *Egredere*, *& fac ita*. *Nunc igitur ecce Dominus dedit spiritum mendacii in ore omnium prophetarum tuorum*: *qui hic sunt*; *& Dominus locutus est contra te malum*. His enim verbis monstratur: quod Dominus vult hunc actum justum, scilicet deceptionem regis Achab ab aliquo fiendam. Vult & per consequens hunc actum, scilicet mendacium, ut tamen actus est ad justitiam illam, scilicet deceptionem Achab concurrens. Ex quo velle dicitur Dominus, & dixisse spiritui ly *egredere*; *fac ita*, idest fac id, quod locutus es; & dicitur dedisse spiritum mendacii in ore illorum prophetarum. Hæc certe *duo*, scilicet ly *fac ita*, ly *dedit Dominus spiritum mendacii*, sonant causam: quod & magis apparet, si huic conjungamus illud desiderium Domini prænotatum per ly *quis Achab*. Denotatur ergo per hoc, quod Dominus fuit causa deceptionis ejus, & causa mendacii: secundum tamen quod Dominus potest esse causa horum. Ideo enim ad hanc limitationem designandam replicatur ly *Dominus* toties in textu hoc brevissimo. Videamus ergo, quid est hoc nomen Dominus? Est, *Qui est*. Sic enim ipse Moysi de ipsius nomine inquirenti respondit. Exod. 3. *Ego sum*, *qui sum*, *sic dices filiis Israel*: *Qui est*, *misit me ad vos*. Cum itaque ly *qui est*, sit maxime proprium nomen Dei, 1. *quæst.* 13. *art.* 11. & omnis causa agens agat sibi simile, 2. *Physi. & de anima*: impossibile est, quod a Deo, tanquam a causa agente procedat aliquid, quod non sit ens, & consequenter necesse est, quod omne causatum a Deo sit ens, & nihil ab eo causari possit, nisi id, quod habet rationem entis. Per tam crebram igitur replicationem de ly *Dominus*, factam in proposito, scilicet quando de deceptione, & mendacio tractatur, monstrare voluit scriptura, quod Deus est causa deceptionis,

nis, & mendacii, quatenus ista sunt entia, & non aliter. Cum ergo de tribus, quæ peccatum nominat, scilicet ens, actionem, & defectum, idest inordinationem, *duo* tantum, scilicet *ens*, & *actio* dicant entitatem (inordinatio enim formaliter, idest, ut defectus ab ordine, nihil est) peccatum etiam formaliter proprie sit ipsa inordinatio, constat, quod scriptura per sententiam præmissam dixit, quod Deus est causa omnis entitatis in peccato, seu cum peccato, seu circa peccatum existentis, sed non est causa peccati. Item insinuatur idipsum per hoc, quod in lege Dei dicitur Exod. 20. *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium*, idest non dices mendacium in damnum alterius, neque decipies eum. Et 2. Timo. 2. *Deus fidelis permanet: negare seipsum non potest*. Si enim istas duas auctoritates junxerimus ad invicem, videmus aperte, scripturam dicere: quod impossibile est, Deum velle, quod aliquis dicat mendacium, & quod decipiat aliquem loquendo falsum: quatenus hoc est contra illam legem a se datam: quoniam tunc negaret seipsum, quod fieri non potest. Deum siquidem negare seipsum, & Deum velle aliquid contra legem suam, sunt penitus idem. Hinc ergo sequitur patenter: quod quando Deus vult deceptionem alicujus, & quod aliquis mentiatur ad decipiendum illum, non vult hæc, ut sunt contra legem a se datam, idest, non vult hæc, ut sunt peccata (impossibile enim est hoc ex præmissis) sed vult hæc, ut non sunt contra legem a se datam, idest, ut non sunt peccata; sunt vero peccata, ut sunt inordinationes, idest aversiones a lege Dei: non sunt autem peccata, ut præcise sunt entia, & actus. Item insinuatur id per hoc, quod dicitur Genes. 22. *Tolle filium tuum, &c. & offeres eum in holocaustum*: & Exod. 12. *Fecerunt filii Israel, sicut præceperat Dominus Moysi: & petierunt ab Ægyptiis vasa argentea, & aurea, vestemque plurimam, & spoliaverunt Ægyptios*. Hic enim patet: quod is, qui dixerat Exod. 20. *Non occides: Non furtum facies*, præcipit & Abrahamo, ut occidat filium innocentem, & Israelitis, ut spolient Ægyptios, quod est furtum, idest, asportare res alienas invitis illarum dominis: & consequenter patet; quod actus peccati sejungitur a peccato: & quod Deus est causa actus peccati, & non est causa peccati. Nam, cum Deus seipsum negare non possit: necesse est, occisionem illam, furtumque non esse peccata, sed actus tantum peccati. Nihil enim est peccatum, nisi quod est præter, vel con-

contra legem Dei (ut patet ex *quæſt.* 71. *art.* 6.) occiſio vero illa, & furtum nec præter, nec contra legem Dei ſunt: quoniam a Deo, qui eſt ipſa lex, præcepta ſunt. Reſtat ergo: quod illa, non niſi prout actus ſunt, præcipi a Deo potuerint. Hinc etiam conſtat (ut tactum eſt) quod actus peccati eſt aliud a peccato. Nam auferre vitam homini eſt quidam actus: aſportare rem alienam invito homine illius rei domino, eſt quidam actus: & iſta duo (ut patuit) non ſunt peccata, ut actus: ſed tantum, ut ſunt contra legem Dei. Hanc ipſam differentiam & clarius videre eſt in ſcripturis illis: quibus matrimonium approbatur, & fornicatio reprobatur. Idem enim actus eſt utrunque: cum maris, & fœminæ ſit utrobique conjunctio. Unde, ſi actus non diſtingueretur a peccato: tunc vel matrimonium reprobaretur, ſicut & fornicatio: vel fornicatio approbaretur, ſicut & matrimonium. Quia vero actus unus eſt contra legem Dei, alius autem non ideo unus, ſcilicet fornicationis eſt peccatum, alius, ſcilicet matrimonii, non. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS III. 429

Utrum Deus ſit cauſa excæcationis, & induratíonis.

1. *qu.* 23. *ar.* 3. & 2. 2. *qu.* 15. *a.* 1. & 1. *d.* 40. *qu.* 4. *a.* 2. & 3. *con. c.* 162. & *ver. qu.* 24. *ar.* 10. *cor.* & *Jo.* 11. *lect.* 6. & *Rom.* 1. *lect.* 7. & *cap.* 9. *lect.* 3. & 1. *Cor.* 4.

AD Tertium ſic proceditur. Videtur, quod Deus non ſit cauſa excæcationis, & indurationis. Dicit enim Auguſtinus in lib. 83. QQ. (*q.* 3. *to.* 4.) quod Deus non eſt cauſa ejus, quod homo ſit deterior: Sed per excæcationem, & obdurationem fit homo deterior. Ergo Deus non eſt cauſa excæcationis, & obdurationis.

2. Præterea. Fulgentius dicit, (*lib.* 1. *de dupl. Prædeſt. ad Monimum cap.* 19. *ad fin.* quod *Deus non eſt ultor illius rei, cujus eſt auctor*: Sed Deus eſt ultor cordis obdurati, ſecundum illud Eccl. 3. *Cor durum male habebit in noviſſimo*. Ergo Deus non eſt cauſa obdurationis.

3. Præterea. Idem effectus non attribuitur cauſis contrariis: Sed cauſa excæcationis dicitur eſſe malitia hominis, ſecundum illud Sapient. 2. *Excæcavit enim*

enim eos malitia eorum; & etiam diabolus secundum illud 2. ad Cor. 4. *Deus hujus sæculi excæcavit mentes infidelium*: Quæ quidem causæ videntur esse contrariæ Deo. Ergo Deus non est causa excæcationis, & obdurationis.

Sed Contra est, quod dicitur Isa. 6. *Excæca cor populi hujus, & aures ejus aggrava*. Et Rom. 9. dicitur: *Cujus vult miseretur, & quem vult indurat*.

Respondeo dicendum, quod excæcatio, & obduratio *duo* important. Quorum *unum* est motus animi humani inhærentis malo, & aversi a divino lumine: Et *quantum ad hoc Deus non est causa excæcationis, & obdurationis*, sicut non est causa peccati.

Aliud autem est subtractio gratiæ, ex qua sequitur, quod mens divinitus non illuminetur ad recte videndum, & cor hominis non emolliatur ad recte vivendum: Et *quantum ad hoc Deus est causa excæcationis, & obdurationis*.

Est autem considerandum, quod Deus est causa universalis illuminationis animarum, secundum illud Joan. 1. *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*: sicut sol est universalis causa illuminationis corporum: Aliter tamen, & aliter. Nam sol agit illuminando per necessitatem naturæ: Deus autem agit voluntarie per ordinem suæ sapientiæ. Sol autem, licet quantum est de se, omnia corpora illuminet, si quod tamen impedimentum inveniat in aliquo corpore, relinquit illud tenebrosum; sicut patet de domo, cujus fenestræ sunt clausæ: Sed tamen illius obscurationis nullo modo causa est sol; non enim suo judicio agit, ut lumen interius non immittat: sed causa ejus est solum ille, qui claudit fenestram. Deus autem proprio judicio lumen gratiæ non immittit illis, in quibus obstaculum invenit. Unde causa subtractionis gratiæ est non solum ille, qui ponit obstaculum gratiæ, sed etiam Deus, qui suo judicio gratiam non apponit. Et *per hunc modum Deus est causa excæcationis, & aggravationis aurium, & obdurationis cordis*: quæ quidem distinguuntur secundum effectus gratiæ, quæ & perficit intellectum dono sapientiæ, & affectum emollit igne charitatis. Et quia ad cognitionem intellectus maxime deserviunt duo sensus, scilicet *visus*, & *auditus*, quorum *unus* deservit inventioni, scilicet visus, *alius* disciplinæ, scilicet auditus, ideo quantum ad visum ponitur *excæcatio*; quantum ad auditum,

ditum, *aurium aggravatio*; quantum ad affectum, *obduratio*.

Ad primum ergo dicendum, quod cum excæcatio, & induratio ex parte subtractionis gratiæ sint quædam pœnæ, ex hac parte eis homo non fit deterior; sed deterior factus per culpam hæc incurrit, sicut & cæteras pœnas.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de obduratione, secundum quod est culpa.

Ad tertium dicendum, quod malitia est causa excæcationis meritoria, sicut culpa est causa pœnæ. & hoc etiam modo diabolus excæcare dicitur, inquantum inducit ad culpam.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, & recte intelligas, merito insinuatum a scripturis fuisse; quod Deus est causa excæcationis, & indurationis. Ut *Isa. 6. Roman. 9.* secundum quod *in arg. cont.* Et, quia hujusmodi videntur effectus reprobationis, vel aliquid simile; ideo pro captu horum meliori de reprobatione, vide 1. *quæst.* 23. *cum Elucid.* quibus & addas narrata ex Concilio *Valentino* ibid. in Elucid. *articulorum numero* 516. *not. post append.* Item Exod. 14. *Ego indurabo cor Pharaonis*. Vide tamen aliam quandam hujus expositionem in Veritatibus aureis super totam legem veterem, *Exod. 14. conclus.* 1. Item insinuatur idipsum per hoc, quod dicitur Deus despicere aliquem, ut Eccles. 7. *Considera opera Dei: quod nemo possit illum corrigere, quem Deus despexerit*. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS IV. 430

Utrum excæcatio, & obduratio semper ordinentur ad salutem ejus, qui excæcatur, & obduratur.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod excæcatio, & obduratio semper ordinentur ad salutem ejus, qui excæcatur, & obduratur. Dicit enim Augustinus in Enchirid. (*cap.* 11. *cir. princ.* 3.) quod *Deus, cum sit summe bonus, nullo modo permitteret fieri aliquod malum, nisi posset ex quolibet malo elicere bonum*. Multo igitur magis ordinat ad bonum illud malum, cujus ipse est causa. Sed excæcationis, & obdurationis Deus est causa,

sa,

sa, ut dictum est. (*art. præc.*) Ergo hæc ordinantur ad salutem ejus, qui excæcatur, vel obduratur.

2. Præterea. Sap. 1. dicitur, quod *Deus non delectatur in perditione impiorum*: Videretur autem in perditione eorum delectari, si eorum excæcationem in bonum eorum non converteret: sicut medicus videretur delectari afflictione infirmi, si medicinam amaram, quam infirmo propinat, ad ejus sanitatem non ordinaret. Ergo Deus excæcationem convertit in bonum excæcatorum.

3. Præterea. *Deus non est personarum acceptor*, ut dicitur Act. 10. Sed quorundam excæcationem ordinat ad eorum salutem; sicut quorundam Judæorum, qui excæcati sunt, ut Christo non crederent, & non credentes occiderent, & postmodum compuncti converterentur, sicut de quibusdam legitur Actor. 2. ut patet per Augustinum in lib. de QQ. Evangelii. (*sc. secundum Matth. qu.* 14. *tom.* 4.) Ergo Deus omnium excæcationem convertit in eorum salutem.

Sed Contra. *Non sunt facienda mala, ut eveniant bona*, ut dicitur Rom. 3. Sed excæcatio est malum. Ergo Deus non excæcat aliquos propter eorum bonum.

Respondeo dicendum, quod excæcatio est quoddam præambulum ad peccatum. Peccatum autem ad *duo* ordinatur: ad *unum* quidem per se, scilicet ad damnationem: ad *aliud* autem ex divina misericordia, vel providentia, scilicet ad sanationem; inquantum Deus permittit aliquos cadere in peccatum, ut peccatum suum agnoscentes humilientur, & convertantur, sicut August. dicit in lib. de natura, & gratia. (*cap.* 22. 24. *&* 28. *tom.* 7.) Unde & excæcatio ex sui natura ordinatur ad damnationem ejus, qui excæcatur. propter quod ponitur etiam reprobationis effectus. Sed ex divina misericordia excæcatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem eorum, qui excæcantur. Sed hæc misericordia non omnibus impenditur excæcatis, sed prædestinatis solum, quibus *omnia cooperantur in bonum*, sicut dicitur Rom. 8. Unde *quantum ad quosdam, excæcatio ordinatur ad sanationem; quantum autem ad alios, ad damnationem*, ut Augustinus dicit in tertio de QQ. Evangel. (*loc. cit. in arg.* 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod omnia mala, quæ Deus facit, vel permittit fieri, ordinantur ad aliquod bonum; non tamen semper in bonum ejus, in quo est malum; sed quandoque ad bonum alterius,

rius, vel etiam totius universi: sicut culpam Tyrannorum ordinat in bonum Martyrum, & pœnam damnatorum ordinat ad gloriam justitiæ suæ.

Ad secundum dicendum, quod Deus non delectatur in perditione hominum, quantum ad ipsam perditionem, sed ratione suæ justitiæ, vel propter bonum, quod inde provenit.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod Deus aliquorum excæcationem ordinat in eorum salutem, misericordiæ est: quod autem excæcatio aliorum ordinetur ad eorum damnationem, justitiæ est: quod autem misericordiam quibusdam impendit, & non omnibus, non facit personarum acceptionem in Deo, sicut in primo dictum est. (*q.* 23. *a.* 5. *ad* 3.)

Ad quartum dicendum, quod mala culpæ non sunt facienda, ut veniant bona; sed mala pœnæ sunt inferenda propter bonum.

APPENDIX.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas merito esse a scripturis insinuatum: quod excæcatio, & obduratio aliquibus resultat in damnationem, aliquibus vero in salutem. Ut per hoc, quod Pharao post excæcationem, & indurationem damnatur. *Exo.* 5. 6. 7. *& cap.* 14. similiter quoque de Dathan, Abiron, Chore, post excæcationem, & obdurationem legitur *Nume.* 16. Saulus vero post excæcationem, & obdurationem salvatur, *Act.* 7. 8. 9. similiter de recitatis *Act.* 2. ut adducitur *in argum.* 3. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUÆSTIO LXXX.

De causa peccati ex parte diaboli, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de causa peccati ex parte diaboli.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo. Utrum diabolus sit directe causa peccati.

Secundo. Utrum diabolus inducat ad peccandum, interius persuadendo.

Tertio. Utrum possit necessitatem peccandi inducere.

Quarto. Utrum omnia peccata ex diaboli suggestione proveniant.

AR-

ARTICULUS I. 431

Utrum diabolus sit homini directe causa peccandi.

Sup. q. 75. a. 3. & 3. q. 8. ar. 7. & ma. q. 3. a. 3. & 4. & quol. 3. ar. 8. corp.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod diabolus sit homini directe causa peccandi. Peccatum enim directe in affectu consistit. Sed August. dicit 4. de Trin. (*cap. 12. in princ. tom. 3.*) quod *diabolus suæ societati malignos affectus inspirat*. Et Beda super Act. (*sup. illud c. 5. Anania, cur tentavit &c.*) dicit, quod *diabolus animam in affectum malitiæ trahit*. Et Isidorus dicit in lib. 2. de summo bono, (*cap. 41. in fi. & l. 3. c. 5.*) quod *diabolus corda hominum occultis cupiditatibus replet*. Ergo diabolus directe est causa peccati.

2. Præterea. Hieron. dicit, (*lib. 2. cont. Jovinian. cap. 2. a med.*) quod *sicut Deus est perfector boni, ita diabolus est perfector mali*: Sed Deus est directe causa bonorum nostrorum. Ergo diabolus est directe causa peccatorum nostrorum.

3. Præterea. Philos. dicit in quodam cap. Ethicæ Eudemicæ, (*sc. c. 18. lib. 7. a princ. tom. 5.*) quod *oportet esse quoddam principium extrinsecum humani consilii*: Consilium autem humanum non solum est de bonis, sed etiam de malis. Ergo sicut Deus movet ad consilium bonum; & per hoc directe est causa boni: ita diabolus movet hominem ad consilium malum; & per hoc sequitur, quod diabolus directe sit causa peccati.

Sed Contra est, quod August. probat in lib. 1. de lib. arb. (*cap. 11. cir. princ.*) & in 3. (*cap. 17. & 18. tom. 1.*) quod *nulla alia re fit mens hominis serva libidinis, nisi propria voluntate*: Sed homo non fit servus libidinis, nisi per peccatum. Ergo causa peccati non potest esse diabolus, sed sola propria voluntas.

Respondeo dicendum, quod peccatum actus quidam est. Unde hoc modo potest esse aliquid directe causa peccati, per quem modum aliquis directe est causa alicujus actus: Quod quidem non contingit, nisi per hoc quod proprium principium illius actus movet ad agendum. Proprium autem principium actus peccati est voluntas: quia omne peccatum est voluntarium. unde nihil potest directe esse causa pec-

peccati, nisi quod potest movere voluntatem ad agendum.

Voluntas autem, sicut supra dictum est, (*q. 9. ar. 3. 4. & 6.*) a *duobus* moveri potest: *Uno modo* ab objecto; sicut dicitur, quod appetibile apprehensum movet appetitum: *Alio modo* ab eo, quod interius inclinat voluntatem ad volendum; hoc autem non est, nisi vel ipsa voluntas, vel Deus, ut supra ostensum est. (*loc. cit.*) Deus autem non potest esse causa peccati, ut dictum est. (*q. 79. ar. 1.*) *Relinquitur* ergo, *quod ex hac parte sola voluntas hominis sit directe causa peccati ejus*.

Ex parte autem objecti potest intelligi, quod aliquid moveat voluntatem *tripliciter*. *Uno modo* ipsum objectum propositum; sicut dicimus, quod cibus excitat desiderium hominis ad comedendum: *Alio modo* ille qui proponit, vel offert hujusmodi objectum: *Tertio modo* ille qui persuadet objectum propositum habere rationem boni: quia & hic aliqualiter proponit proprium objectum voluntati, quod est rationis bonum verum, vel apparens. *Primo* igitur modo res sensibiles exterius apparentes movent voluntatem hominis ad peccandum: *Secundo* autem, & *tertio* modo vel diabolus, vel etiam homo potest incitare ad peccandum, vel offerendo aliquid appetibile sensui, vel persuadendo rationi.

Sed nullo istorum *trium* modorum potest aliquid esse directa causa peccati: quia voluntas non ex necessitate movetur ab aliquo objecto, nisi ab ultimo fine, ut supra dictum est. (*q. 10. a. 1. & 2.*) Unde non est sufficiens causa peccati *neque* res exterius oblata, *neque* ille qui eam proponit, *neque* ille qui persuadet. Unde *sequitur, quod diabolus non sit causa peccati directe, vel sufficienter, sed solum per modum persuadentis, vel proponentis appetibile*.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes illæ auctoritates, & si quæ similes inveniantur, sunt referendæ ad hoc, quod diabolus suggerendo, vel aliqua appetibilia proponendo, inducit ad affectum peccati.

Ad secundum dicendum, quod similitudo illa est attendenda quantum ad hoc, quod diabolus quodammodo est causa peccatorum nostrorum; sicut Deus est aliquo modo causa bonorum nostrorum: non tamen attenditur quantum ad modum causandi. nam Deus causat bona interius movendo voluntatem; quod diabolo convenire non potest.

Ad

Ad tertium dicendum, quod Deus est universale principium omnis interioris motus humani: sed quod determinetur ad malum consilium voluntas humana, hoc directe quidem est ex voluntate humana, & diabolo per modum persuadentis, vel appetibilia proponentis.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim *Manichæi*, & *Armenorum* dicentium: quod peccatum non est a libero hominis arbitrio, sed a dæmone ad illud impellente. Contra enim hanc continentem duo, scilicet, negativam de libero arbitrio, & affirmativam de impulsu dæmonis militat utraque articuli conclusio: *prima* contra *primum* negatum, *secunda* contra *secundum* affirmatum. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, illam merito damnari a Divo Augustino, ut in *arg. contr.* Item ab hoc, quod Eva dixit Genes. 1. *Serpens decepit me*. Et tamen pro peccato illo esus cibi vetiti, Dominus, ut ibi contextus declarat, punivit Evam ipsam; quæ se a culpa per ly *serpens decepit me*, volebat excusare, rejiciendo illam totaliter in dæmonem. *Duo* siquidem intendebat Eva per verba ipsa dicere, *scilicet*, quod peccatum illud comestionis suæ non fuisset a suo libero arbitrio: & quod fuisset a dæmone per serpentem importato, tanquam ad illud peccatum ipsam impellente. Per hoc ergo, quod Deum punisse Evam post illa verba narratur, ostenditur utique a scriptura: & quod a libero arbitrio hominis est suum peccatum, & quod non est a dæmone impellente: licet sit ab ipso persuadente ad illud, atque objectum, hoc in proposito fuit pomum, sub ratione boni proponente. Quod enim sit duobus his ultimis modis a dæmone, monstrat pœna data serpenti a Deo propter tentationem illam per ly *supra pectus tuum*, &c. sicut, quod non sit a dæmone impellente, commonstraverat ly *serpens decepit me*, per hoc: quod ista excusatio non justificavit, sed damnavit mulierem. Tentatio itaque illa fuit, secundum scripturam, propositiva, & persuasiva: sed non fuit impulsiva, seu coactiva. Pro meliori horum captu vide Veritates aureas super totam legem veterem. *Gen. 1. c.* 13. Item idipsum, quod scilicet, peccatum & non est a dæmone impellente, & non est sufficienter ab ipso objectum proponente, ac persuadente, insinuatur: ideoque damnatur hæ-

resisilla tota per hoc: quod Satan pro toto suo posse tum omnibus rebus ipsum spoliando, tum ulcere pessimo totum ipsum in corpore percutiendo, conatus est pertrahere sanctum Job ad peccatum, *cap.* 1. 2. & tamen nunquam potuit, ibid. & *cap.* 42. Ex eo enim, quod persuadendo peccatum, cujus persuasionis locum tenuit prædicta ablatio, tum possessionis universalis, tum corporeæ sanitatis, numquam potuit facere, quod Job peccatum impatientiæ, vel hujusmodi committeret: patet intelligenti utrumque. Nam, si potuisset ipsum Job impellere ad peccandum, ad illud utique eum impulisset: in cujus signum Satan ipse omnia prædicta fecit, insuper & uxorem ejus, amicosque *cap.* 24. & sequentibus, & contra ipsum excitavit: ut Job inde exasperatus peccaret. Et, si fuissent suæ illæ persuasiones sufficientes ad hoc, illis utique tanquam causis positis sequutus fuisset in Job illarum effectus, scilicet, peccatum. Item insinuatur idipsum a Jac. 1. *Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus, & illectus.* Item damnatur ab *Addit. q.* 12. *ar.* 3. *cum Eluc.* Item a *p. p. art. nu.* 563. *cum Elucid. Tertio* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina, &c.

ARTICULUS II. 432

Utrum diabolus possit inducere ad peccandum interius instigando.

Mal. q. 3. *ar.* 4. *& q.* 16. *ar.* 11. *& quol.* 3. *ar.* 8. *cor.*

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod diabolus non possit inducere ad peccandum interius instigando. Interiores enim motus animæ sunt quædam opera vitæ: Sed nullum opus vitæ potest esse nisi a principio intrinseco, nec etiam opus animæ vegetabilis, quod est infimum inter opera vitæ. Ergo diabolus secundum interiores motus non potest hominem instigare ad malum.

2. Præterea. Omnes interiores motus secundum ordinem naturæ a sensibus exterioribus oriuntur: Sed præter ordinem naturæ aliquid operari est solius Dei, ut in 1. dictum est. (*q.* 110. *a.* 4.) Ergo diabolus non potest in interioribus motibus hominis aliquid operari, nisi secundum ea, quæ in exterioribus sensibus apparent.

3. Præterea. Interiores actus animæ sunt intelligere,

gere, & imaginari: Sed quantum ad neutrum horum potest diabolus aliquid operari: quia, ut in 1. habitum est, (*implic. q.* 111. *a.* 2. *ad* 2. *& a.* 3. *ad* 2.) diabolus non imprimit in intellectum humanum: In phantasiam etiam videtur quod imprimere non possit; quia formæ imaginariæ, tanquam magis spirituales, sunt in materia sensibili, quas tamen diabolus imprimere non potest, ut patet ex his, quæ in primo habita sunt. (*q.*110.*a.*2.*& q.*111. *art.* 2. *& a.* 3. *ad* 2.) Ergo diabolus non potest secundum interiores motus inducere hominem ad peccatum.

Sed Contra est, quia secundum hoc nunquam tentaret hominem, nisi visibiliter apparendo. quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum, quod interior pars animæ est intellectiva, & sensitiva. Intellectiva autem continet intellectum, & voluntatem. Et de voluntate quidem jam dictum est, (*ar. præc. &* 1. *p. q.* 111. *a.* 1.) quomodo ad eam diabolus se habet.

Intellectus autem per se quidem movetur ab aliquo illuminante ipsum ad cognitionem veritatis: quod diabolus circa hominem non intendit, sed magis obtenebrat rationem ejus ad consentiendum peccato: Quæ quidem obtenebratio provenit ex phantasia, & appetitu sensitivo. Unde *tota interior operatio diaboli esse videtur circa phantasiam, & appetitum sensitivum; quorum utrumque commovendo potest inducere ad peccatum.*

Potest enim operari ad hoc, quod imaginationi aliquæ formæ imaginariæ præsententur: Potest etiam facere, quod appetitus sensitivus concitetur ad aliquam passionem. Dictum est enim in primo lib. (*quæst.* 110. *art.* 3.) quod natura corporalis spirituali naturaliter obedit ad motum localem. Unde & diabolus omnia illa causare potest, quæ ex motu locali corporum inferiorum provenire possent, nisi virtute divina reprimatur. Quod autem aliquæ formæ repræsententur imaginationi, sequitur quandoque ad motum localem. Dicit enim Philosophus in libro de somno, & vigilia, (*vel lib. de insomn. qui illi annectitur, cap.* 3. *&* 4. *to.* 2.) quod *cum animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus, sive impressiones relictæ ex sensibilium motionibus, quæ in sensibilibus speciebus conservantur, & movent principium apprehensivum, ita quod apparent, ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus immutaretur.* Unde talis motus localis spirituum, vel humorum procurari potest a dæmoni-

bus, sive dormiant, sive vigilent homines. & sic sequitur, quod homo aliqua imaginetur.

Similiter etiam appetitus sensitivus concitatur ad aliquas passiones secundum quemdam determinatum motum cordis, & spirituum. Unde ad hoc etiam diabolus potest cooperari. Et ex hoc quod passiones aliquæ concitantur in appetitu sensitivo, sequitur, quod & motum, sive intentionem sensibilem prædicto modo reductam ad principium apprehensivum magis homo percipiat: quia, ut Philosophus in eodem libro (*ut sup. cap. 2. versus fi.*) dicit, *Amantes modica similitudine in apprehensionem rei amatæ moventur*. Contingit etiam ex hoc, quod passio est concitata, ut id quod proponitur imaginationi, judicetur prosequendum; quia ei, qui a passione detinetur, videtur esse bonum id, ad quod per passionem inclinatur: *Et per hunc modum interius diabolus inducit ad peccandum*.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi opera vitæ semper sint ab aliquo principio intrinseco, tamen ad ea non potest cooperari aliquod exterius agens: sicut etiam ad opera animæ vegetabilis operatur calor exterior, ut facilius digeratur cibus.

Ad secundum dicendum, quod hujusmodi apparitio formarum imaginabilium non est omnino præter ordinem naturæ, nec est per solum imperium, sed per motum localem, ut dictum est. (*in corp. art.*)

Unde patet responsio ad Tertium: quia formæ illæ sunt a sensibus acceptæ primordialiter.

A P P E N D I X.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse a scripturis insinuatum, quod diabolus potest inducere ad peccatum, interius instigando. Ut per hoc, quod dicitur Act. 5. *Cur tentavit Satanas cor tuum mentiri te Spiritui Sancto*. Item per dictum 2. Cor. 11. *Satanas transfigurat se in Angelum lucis*. Scilicet quandoque exterius tantum, ut, cum tentavit Christum; quandoque exterius, & interius, ut, cum seduxit ad tempus fratrem quemdam apparens ei in forma crucifixi, quandoque interius tantum, ut ordinarie fit. Satan enim dixit Job primo, secundo. *Circuivi terram*, *& perambulavi eam*. Ad quid autem circumeat eam, monstratur primæ Petr. quinto, *adversarius vester Diabolus circuit quærens, quem devoret*. Et Apocal. 12. *Satanas*,

nas, *qui seducit universum orbem*. Nam per hæc scripturæ ostendunt intentum manifeste, præsertim, si ad experientiam conjungantur, qua plurimi ex tentatis seducuntur a diabolo, non exterius, sed interius, transfigurante se in angelum lucis. Tunc vero interius sic se transfigurat, quando phantasiam, vel appetitum sensitivum illudit, sub specie boni ad malum homines attrahendo, juxta modum prædictum in probatio. conclusio. Malum enim sub specie boni ostendere interioribus viribus, est diabolum se interius transfigurare in Angelum lucis. *Secundo* vides: quomodo ex iis, &c.

ARTICULUS III. 433

Utrum diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum.

Mal. qu. 31. *ar.* 3. *ad* 9. *&* *a.* 4. *cor.* *&* *q.* 16. *a.* 11. *ad* 10. *&* *a.* 12. *ad* 10.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum. Potestas enim major potest necessitatem inferre minori: Sed de diabolo dicitur Job 41. *Non est potestas super terram, quæ ei valeat comparari*. Ergo potest homini terreno necessitatem inferre ad peccandum.

2. Præterea. Ratio hominis non potest moveri, nisi secundum ea, quæ exterius sensibus proponuntur, & imaginationi repræsentantur: quia *omnis nostra cognitio ortum habet a sensu; & non est intelligere sine phantasmate*, ut dicitur in lib. 3. de anima: (*tex.* 30. *&* 39. *tom.* 2.) Sed diabolus potest movere imaginationem hominis, ut dictum est, (*ar. præc.*) & etiam exteriores sensus. Dicit enim Augustinus in lib. 83. QQ. (*quæst.* 12. *circa princ. tom.* 4.) quod *serpit hoc malum*, scilicet quod est a diabolo, *per omnes aditus sensibiles, dat se figuris, accommodat se coloribus, adhæret sonis, infundit se saporibus*. Ergo potest rationem hominis ex necessitate inclinare ad peccandum.

3. Præterea. Secundum Augustinum (*lib.* 19. *de civ. Dei*, *c.* 4. *ante med. tom.* 5.) *nonnullum peccatum est, cum caro concupiscit adversus spiritum*: Sed concupiscentiam carnis diabolus potest causare, sicut & cæteras passiones, eo modo quo supra dictum est. (*art. præc.*) Ergo ex necessitate potest inducere ad peccandum.

Sed Contra eſt, quod dicitur 1. Petr. ult. *Adverſarius veſter diabolus, tanquam leo rugiens, circuit quærens quem devoret; cui reſiſtite fortes in fide:* Fruſtra autem talis admonitio daretur, ſi homo ei ex neceſſitate ſuccumberet. Non ergo poteſt homini neceſſitatem inducere ad peccandum.

Reſpondeo dicendum, quod *diabolus propria virtute, niſi refrænetur a Deo, poteſt aliquem inducere ex neceſſitate ad faciendum aliquem actum, qui de ſuo genere peccatum eſt: non autem poteſt inducere neceſſitatem peccandi.*

Quod patet ex hoc, quod homo motivo ad peccandum non reſiſtit, niſi per rationem; cujus uſum totaliter impedire poteſt movendo imaginationem, & appetitum ſenſitivum; ſicut in arreptitiis patet: Sed tunc, ratione ſic ligata, quicquid homo agat, non imputatur ei ad peccatum. ſed ſi ratio non ſit totaliter ligata, ex ea parte, qua eſt libera, poteſt reſiſtere peccato, ſicut ſupra dictum eſt. (*qu. 77. art. 7.*) Unde manifeſtum eſt, quod diabolus nullo modo poteſt neceſſitatem inducere homini ad peccandum.

Ad primum ergo dicendum, quod non quælibet poteſtas major homine poteſt movere voluntatem hominis, ſed ſolus Deus, ut ſupra habitum eſt. (*q. 9. art. 6.*)

Ad ſecundum dicendum, quod illud, quod eſt apprehenſum per ſenſum, vel imaginationem, non ex neceſſitate movet voluntatem, ſi homo habeat uſum rationis; nec ſemper hujuſmodi apprehenſio ligat rationem.

Ad tertium dicendum, quod concupiſcentia carnis contra ſpiritum, quando ratio ei actualiter reſiſtit, non eſt peccatum, ſed materia exercendæ virtutis. quod autem ratio ei non reſiſtat, non eſt in poteſtate diaboli. & ideo non poteſt inducere neceſſitatem peccati.

A P P E N D I X.

Ex art. habes *primo:* quomodo per rationem oſtendas, merito eſſe a ſcripturis inſinuatum, quod diabolus non poteſt inferre neceſſitatem peccandi hominibus. Ut per hoc, quod dicitur 1. *Pet. ultim.* ſecundum quod cum diſcurſu adducitur *in arg. cont.* item per dictum Iſa. 51. Qui *dixerunt animæ tuæ; incurvare, ut tranſeamus.* Hi enim ſunt dæmones, qui ſuadent animæ, ut incurvetur ad hoc, ut tranſeant per eam quoad effectum ſuum, ideſt

idest quoad peccatum. Ex quo utique manifestum relinquunt, quod, si ipsimet possent, incurvarent eam, & consequenter, quod non possunt facere hoc, idest incurvare ipsam, nisi ipsa anima velit. Unde recte ad hujusmodi propositum dixit B. Gregor. *Debilis est hostis, qui non potest vincere, nisi volentem*. Hinc patet, quod huic veritati non obstat Psal. 56. *incurvaverunt animam meam*. Nam id intelligitur persuasive, quod, scilicet ipsi per modum persuadentis incurvaverunt, idest persuaserunt, ut incurvaretur, *ar*. 1. 2. non autem efficienter, nisi accedente consensu voluntario ejusdem animæ. Item per dictum Matth. 16. *portæ inferi non prævalebunt adversus eam*, scilicet, Ecclesiam meam: Patet siquidem omnibus, quod portæ inferi, quæ maxime dæmones sunt, tota sua voluntate desiderant prævalere adversus Ecclesiam, idest, collectionem fidelium, de quibus in figura Hebræorum novissimorum dicitur ly *in voluntate sua suffoderunt murum*, scilicet Ecclesiæ. Gen. 49. Et consequenter patet quoque omnibus, quod dæmones, si possent, prævalerent utique adversus eam, scilicet inducendo eam ad peccatum præsertim infidelitatis. Idem ergo est dicere: *Portæ inferi non prævalebunt adversus eam*; ac si aperte diceretur, dæmones non possunt hominibus necessitatem inferre ad peccandum. Item insinuatur idipsum exemplo ipsius Job a Satana multipliciter tentati, *capit*. 1. 2. & sequentibus: ut pertraheret ipsum ad peccandum: adversus quem tamen non prævaluit, testante Domino. capit. 2. & 42. Nemo enim sapiens, qui legerit ardorem voluntatis Satanæ pro debellando Job depictum, capit. 1. 2. dubitabit unquam de hoc, scilicet, quod Satan, si potuisset cogere ad peccandum, libenter coegisset ipsum Job. Scriptura igitur dum & pugnam Satanæ acerrimam contra Job, & nihilominus victoriam ipsius Job nobilissimam contra Satanam, enarrat; per hæc, si scholastice loquatur in proposito dicit: Diabolus necessitatem ad peccandum homini inferre non potest. Ex his quid contra *Armenorum*, & *Manichæorum* hæresim, *ar*. 1. *appen*. prænarratam, atque damnatam damnationis novæ tum ratione præsentis artic. tum scripturarum auctoritate suffultus adjicias, habes abunde. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS IV. 434

Utrum omnia peccata hominum sint ex suggestione diaboli.

1. par. q. 63. ar. 2. cor. & q. 114. a. 3. Et 3. q. 8. a. 7. ad 2. & mal. qu. 3. art. 5.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod omnia peccata hominum sint ex suggestione diaboli. Dicit enim Dionys. 4. cap. de divin. nomin. (*par. 4. lect. 19.*) quod *multitudo dæmonum causa est omnium malorum & sibi, & aliis.*

2. Præterea. Quicunque peccat mortaliter, efficitur servus diaboli, secundum illud Joan. 8. *Qui facit peccatum, servus est peccati*: Sed *ei aliquis in servitutem addicitur, a quo est superatus*, ut dicitur 2. Pet. 2. Ergo quicunque facit peccatum, superatus est a diabolo.

3. Præterea. Gregorius dicit, (*lib. 4. Moral. cap. 10. a med.*) quod *peccatum diaboli est irreparabile; quia cecidit nullo suggerente*. Si igitur aliqui homines peccarent per liberum arbitrium, nullo suggerente, eorum peccatum esset irremediabile. quod patet esse falsum. Ergo omnia peccata humana a diabolo suggeruntur.

Sed Contra est, quod dicitur in lib. de ecclesiasticis dogmatibus: (*cap. 82. inter op. August. tom. 3.*) *Non omnes cogitationes nostræ malæ a diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt.*

Respondeo dicendum, quod *occasionaliter quidem, & indirecte diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum*, inquantum induxit primum hominem ad peccandum, ex cujus peccato intantum vitiata est humana natura, ut omnes ad peccandum proclives simus: sicut si diceretur esse causa combustionis lignorum qui ligna siccaret, ex quo sequeretur, quod facile incenderentur.

Directe autem non est causa omnium peccatorum humanorum, ita quod singula peccata persuadeat. Quod Origenes (*lib. 3. Periar. ca. 2.*) probat ex hoc, quia etiamsi diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum, & venereorum, & similium: qui posset esse inordinatus, nisi ratione ordinaretur, quod subjacet libero arbitrio.

Ad primum ergo dicendum, quod multitudo dæmonum est causa omnium malorum nostrorum secun-

cundum primam originem, ut dictum est. (*in cor. art.*)

Ad secundum dicendum, quod non solum fit servus alicujus, qui ab eo superatur, sed etiam qui ei voluntarie se subjicit. Et hoc modo fit servus diaboli, qui motu proprio peccat.

Ad tertium dicendum, quod peccatum diaboli fuit irremediabile; quia nec aliquo suggerente peccavit, nec habuit aliquam pronitatem ad peccandum ex præcedenti suggestione causatam; quod de nullo hominis peccato dici potest.

A P P E N D I X.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem destruas errorem *Armenorum* dicentium; quod peccatum nullum extitisset, si dæmon non fuisset, qui ad illud homines impulisset. Error hic, quoad illud, quod de impulsione dicit, damnatus jam fuit *articulo primo*, *append.* & ex dictis *in articulo tertio*, *append.* Quoad aliam autem partem damnabitur nunc. *Secundo* igitur habes quomodo per rationem ostendas, eam merito damnari ab Ecclesiasticis dogmatibus, ut *in argumento contra*. Item a Jacob 1. *Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus, & illectus*. Scilicet: etiam si diabolus de hoc particulari talem hominem non tentaret. Item ab *Elucidatio. prima parte articulorum numero* 563. Item per hoc, quod dicitur Genes. sexto. *Pœnitet me fecisse eos*. Scilicet, illos maxime, qui etiam a diabolo non instigati, semetipsos vel alios quoque tentant propria sponte, & in malum præcipitant. Quod enim sic vere intelligatur, scilicet, quod Deum pœniteat fecisse homines aliquos non tantum propter peccatum, sed etiam propter modum peccandi; hoc est, non tantum, quia peccant: sed etiam, quia sponte propria absque suggestione diaboli peccant, hoc, inquam, patere potest ex revelationibus Sanctæ Brigidæ, non illis a quibusdam ei falso attributis: sed illis, quæ per summos Pontifices approbatæ fuerunt: ut videre est in prologo Cardinalis de Turrecremata, &c. præposito volumini ipsarum revelationum. Ibi ergo Christus de hoc Sanctæ Brigidæ loquens dicit libro quarto revelat. capitulo vigesimosecundo. *Si turbari possem, merito nunc dicere possem: Pœnitet me fecisse hominem. Nam homo modo est, sicut animal, quod sponte currit in retia. Quantumcumque inclamatur, nihilominus sequitur suæ voluntatis appetitum. Nec*

jam omnino imputandum est diabolo, quod violenter trahit hominem, immo homo ipse prævenit malitiam ejus. Sicut canes venatici, qui primo ducuntur copulis: inde tamen assueti capere, & devorare animalia, etiam in accelerando ad prædam, præveniunt ductorem. Sic jam homo assuetus, & fascinatus in peccato, promptior est ad peccandum, quam diabolus ad tentandum. Hæc ibi. Ubi ly *violenter trahit* ponitur sic, id est, quanta vi potest, trahit. Non enim potest violentare hominem ad peccandum, *articulo tertio*: sed tamen, quanta vi potest, trahere conatur hominem ad peccandum. *Tertio* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUÆSTIO LXXXI.

De causa peccati ex parte hominis in quinque articulos divisa.

DEinde considerandum est de causa peccati ex parte hominis. Cum autem homo sit causa peccati alteri homini exterius suggerendo, sicut & diabolus, habet quendam specialem modum causandi peccatum in alterum per originem. Unde de peccato originali dicendum est.

Et circa hoc *tria* consideranda occurrunt. *Primo* de ejus traductione. *Secundo* de ejus essentia. *Tertio* de ejus subjecto.

Et circa primum quæruntur quinque.

Primo. Utrum primum peccatum hominis derivetur per originem in posteros.

Secundo. Utrum omnia alia peccata primi parentis, vel etiam aliorum parentum per originem in posteros deriventur.

Tertio. Utrum peccatum originale derivetur ad omnes, qui ex Adam per viam seminis generantur.

Quarto. Utrum derivaretur ad illos, qui miraculose ex aliqua parte humani corporis formarentur.

Quinto. Utrum, si fœmina peccasset, viro non peccante, traduceretur originale peccatum.

AR-

ARTICULUS I. 431

Utrum primum peccatum primi parentis traducatur per originem in posteros.

3. *quæst.* 19. *art.* 4. *ad* 1. & 2. *d.* 33. *quæst.* 1. *ar.* 1. & 4. *cont. cap.* 50. 51. & 52. & *mal. quæst.* 4. *ar.* 1. & *op.* 3. *cap.* 201. 202. 203. & 204. *Et Ro.* 5. *lect.* 3.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod primum peccatum primi parentis non traducatur ad alios per originem. Dicitur enim Ezechiel. 18. *Filius non portabit iniquitatem patris*: Portaret autem, si ab eo iniquitatem traheret. Ergo nullus trahit ab aliquo parentum per originem aliquod peccatum.

2. Præterea. Accidens non traducitur per originem, nisi traducto subjecto; eo quod accidens non transit de subjecto in subjectum: Sed anima rationalis, quæ est subjectum culpæ, non traducitur per originem, ut in 1. ostensum est. (*qu.* 118. *art.* 2.) Ergo neque aliqua culpa per originem traduci potest.

3. Præterea. Omne illud, quod traducitur per originem humanam, causatur ex semine: Sed semen non potest causare peccatum; eo quod caret rationali parte animæ, quæ sola potest esse causa peccati. Ergo nullum peccatum potest trahi per originem.

4. Præterea. Quod est perfectius in natura, virtuosius est ad agendum: Sed caro perfecta non potest inficere animam sibi unitam; alioquin anima non posset emundari a culpa originali, dum est carni unita. Ergo multo minus semen potest inficere animam.

5. Præterea. Philosophus dicit in 3. Ethicorum, (*cap.* 5. *a med. tom.* 5.) quod *propter naturam turpes nullus increpat, sed eos, qui propter desidiam, & negligentiam*: Dicuntur autem *natura turpes*, qui habent turpitudinem ex sua origine. Ergo nihil, quod est per originem, est increpabile, neque peccatum.

Sed Contra est, quod Apostolus dicit Roman. 5. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*: Quod non potest intelligi per modum imitationis, vel incitationis, propter hoc quod dicitur Sapientiæ 2. *Invidia diaboli mors intravit in orbem ter-*

terrarum. Reſtat ergo, quod per originem a primo homine peccatum in mundum intravit.

Reſpondeo dicendum, quod *ſecundum fidem catholicam eſt tenendum, quod primum peccatum primi hominis originaliter tranſit in poſteros*. Propter quod etiam pueri mox nati deferuntur ad baptiſmum, tanquam ab aliqua infectione culpæ abluendi. Contrarium autem eſt hæreſis Pelagianæ, ut patet per Auguſtinum in plurimis ſuis libris. (*ut lib. 1. Retractationum cap. 9. ad fin. tom. 1. & lib. de peccator. merit. & remiſ. cap. 9. & lib. 1. contra Julian. cap. 3. & lib. 3. cap. 1. & lib. de dono perſever. cap. 11. & 12. tom. 7.*)

Ad inveſtigandum autem, qualiter peccatum primi parentis originaliter poſſit tranſire in poſteros, *diverſi* diverſis viis proceſſerunt. *Quidam* enim conſiderantes, quod peccati ſubjectum eſt anima rationalis, poſuerunt quod cum ſemine rationalis anima traducatur; ut ſic ex infecta anima infectæ animæ derivari videantur.

Alii vero hoc repudiantes tanquam erroneum, conati ſunt oſtendere, quomodo culpa animæ parentis traducitur in prolem, etiamſi anima non traducatur, per hoc quod corporis defectus traducuntur a parente in prolem: ſicut leproſus generat leproſum, & podagricus podagricum, propter aliquam corruptionem ſeminis, licet talis corruptio non dicatur lepra, vel podagra. Cum autem corpus ſit proportionatum animæ, & defectus animæ redundent in corpus, & e converſo, ſimili modo dicunt, quod culpabilis defectus animæ per traductionem ſeminis in prolem derivatur, quamvis ſemen actualiter non ſit culpæ ſubjectum.

Sed omnes hujuſmodi viæ inſufficientes ſunt; quia dato quod aliqui defectus corporales a parente tranſeant in prolem per originem, & etiam aliqui defectus animæ ex conſequenti propter corporis indiſpoſitionem (ſicut interdum ex fatuis fatui generantur) tamen hoc ipſum quod eſt ex origine aliquem defectum habere, videtur excludere rationem culpæ, de cujus ratione eſt, quod ſit voluntaria. Unde etiam poſito quod anima rationalis traduceretur, ex hoc ipſo quod infectio animæ prolis non eſſet in ejus voluntate, amitteret rationem culpæ obligantis ad pœnam: quia, ut Philoſophus dicit in 3. Ethicor. (*c. 5. a med. to. 5.*) *Nullus improperabit cæco nato ſed magis miſerebitur*.

Et ideo alia via procedendum eſt, dicendo quod omnes homines, qui naſcuntur ex Adam, poſſunt

considerari ut unus homo, inquantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes homines, qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus; & tota communitas quasi unus homo: sicut etiam Porphyrius dicit, (*cap. de specie*, *cir. med. to.* 1.) quod *participatione speciei plures homines sunt unus homo*. Sic igitur multi homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animæ, quæ primo movet membrum. Unde homicidium, quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, si consideraretur manus secundum se, ut divisa a corpore; sed imputatur ei, inquantum est aliquid hominis, quod movetur a primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio, quæ est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes, qui ex ejus origine derivantur; sicut voluntas animæ movet omnia membra ad actum. unde peccatum, quod sic a primo parente in posteros derivatur, dicitur *originale*; sicut peccatum, quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur *actuale*: Et sicut peccatum actuale, quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri, nisi inquantum illud membrum est aliquid ipsius hominis; propter quod vocatur *peccatum humanum*: ita peccatum originale non est peccatum hujus personæ, nisi inquantum hæc persona recipit naturam a primo parente. unde & vocatur *peccatum naturæ*, secundum illud Ephes. 2. *Eramus naturæ filii iræ*.

Ad primum ergo dicendum, quod filius dicitur non portare peccatum patris, quia non punitur pro peccato patris, nisi sit particeps culpæ. Et sic est in proposito. derivatur enim per originem culpa a patre in filium, sicut & peccatum actuale per imitationem.

Ad secundum dicendum, quod etsi anima non traducatur, quia virtus seminis non potest causare animam rationalem, movet tamen ad ipsam dispositive. unde per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, & simul cum natura naturæ infectio. Ex hoc enim fit iste, qui nascitur, consors culpæ primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quandam generativam motionem.

Ad tertium dicendum, quod etsi culpa non sit actu

actu in semine, est tamen ibi virtute humanæ naturæ, quam concomitatur talis culpa.

Ad quartum dicendum, quod semen est principium generationis, quæ est proprius actus naturæ, ejus propagationi deserviens. & ideo magis inficitur anima per semen, quam per carnem jam perfectam, quæ jam determinata est ad personam.

Ad quintum dicendum, quod illud quod est per originem, non est increpabile, si consideretur iste qui nascitur secundum se: sed si consideretur, prout refertur ad aliquod principium, sic potest esse ei increpabile: sicut aliquis qui nascitur, patitur ignominiam generis ex culpa alicujus progenitorum causatam.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim *Pelagii*, *Albanensiumque* dicentium; Peccatum originale nullum esse, parvulosque recenter conceptos illud non contrahere, nec propter illud delendum baptizari. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hæresim illam merito damnari *a Roman.* 5. secundum quod cum declaratione adducitur *in arg. cont.* Item a psalm. 50. *Ecce: in iniquitatibus conceptus sum, & in peccatis concepit me mater mea.* Ubi per ly *ecce* denotatur difficultas mirabilis intelligendi, quod peccatum originale significatum per ly *iniquitatibus*, habeat rationem culpæ in nobis: quam tamen secundum sensum psalmi ejusdem re vera habet, & eam, post difficultatem ejus ex diversis opinionibus enarratam; ipsi peccato originali inesse declaravit optima ratione Doctor Sanctus in tex. cor. Nec obstat; quod de peccato originali, cum sit unum, *q.* 82. *art.* 1. dicamus intelligi psalmum hunc pluraliter per ly *iniquitatibus*, loquentem, quoniam deformitates multas in uno eo per hoc condonari designat. Pro qua re vide loco nunc citato, in respon. *ad primum*. Item a Job 14. *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine?* Ab effectu enim ibi semen vocat immundum, quia immunditiam culpę originalis in homine causat; modo tamen declarato hic in *ad primum*, *secundum*, & *tertium*. Item cap. 15. *Quis est homo, ut immaculatus sit: & ut justus appareat natus de muliere?* Per hoc enim innuitur, quod homo in esse suo, & primitus accepto, idest tempore conceptionis, & posterius accepto, idest tempore nativitatis, neque immaculatus est, neque ju-

justus & consequenter per hoc ipsum innuitur, quod peccatum mortale tunc habet, non actuale (ut patet, cum sit tunc ante usum rationis) ergo originale. Item c. 25. *Numquid potest apparere mundus natus de muliere?* Ac si aperte dicat. Non est possibile, quod sic natus sit a peccato originali mundus? Quid autem per natum de muliere intellexerit, ne tu forsan adultum crederes esse designatum; aperuit clarius alibi dicens; *Ne infans unius diei*. Item damnatur abundanter a Concilio *Tridentino sessione 5. Decreto de peccato originali*. Item a Veritatibus Aureis super totam legem veterem, *Genes. 2. concl.* 10. ubi videbis & verba ipsissima Concilii prædicti. De hac re quoque videas Compend. Alber. Mag. *lib.* 3. *c.* 8. 9. *cum schol. Tertio* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS II. 436

Utrum etiam alia peccata primi parentis, vel proximorum parentum traducantur in posteros.

2. d. 20. q. 2. a. 3. ad 1. & d. 32. q. 1. a. 1. & 4. con. c. 52. ad 13. & mal. q. 4. a. 8.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod etiam alia peccata vel ipsius primi parentis, vel proximorum parentum traducantur in posteros. Pœna enim nunquam debetur, nisi culpæ. Sed aliqui puniuntur judicio divino pro peccato proximorum parentum, secundum illud Exod. 20. *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam, & quartam generationem*. Judicio etiam humano in crimine læsæ majestatis filii exhæredantur pro peccato parentum. Ergo etiam culpa proximorum parentum transit ad posteros.

2. Præterea. Magis potest transferre in alterum id, quod habet aliquis a seipso, quam id, quod habet ex alio: sicut ignis magis potest calefacere, quam aqua calefacta: Sed homo transfert in prolem per originem peccatum, quod habet ab Adam. Ergo multo magis peccatum, quod ipse commisit.

3. Præterea. Ideo contrahimus a primo parente peccatum originale, quia in eo fuimus sicut in principio naturæ, quam ipse corrupit: Sed similiter fuimus in proximis parentibus sicut in quibusdam naturæ priincipiis, quæ etsi sit corrupta, potest adhuc ma-

magis corrumpi per peccatum, secundum illud Apocal. ult. *Qui in sordibus est, sordescat adhuc*. Ergo filii contrahunt peccata proximorum parentum per originem, sicut & primi parentis.

Sed Contra. Bonum est magis diffusivum sui, quam malum: Sed merita proximorum parentum non traducuntur ad posteros. Ergo multo minus peccata.

Respondeo dicendum, quod Augustinus hanc quæstionem movet in Enchir. (*cap. 46. & 47. to. 3.*) & insolutam relinquit.

Sed si aliquis diligenter attendat, *impossibile est, quod aliqua peccata proximorum parentum, vel etiam primi parentis, præter primum, per originem traducantur*. Cujus ratio est, quia homo generat sibi idem in specie, non autem secundum individuum. & ideo ea, quæ directe pertinent ad individuum, sicut personales actus, & quæ ad eos pertinent, non traducuntur a parentibus in filios. non enim Grammaticus traducit in filium scientiam Grammaticæ, quam proprio studio acquisivit. sed ea, quæ pertinent ad naturam speciei, traducuntur a parentibus in filios, nisi sit defectus naturæ; sicut oculatus generat oculatum, nisi natura deficiat: & si natura sit fortis, etiam aliqua accidentia individualia propagantur in filios, pertinentia ad dispositionem naturæ; sicut velocitas corporis, bonitas ingenii, & alia hujusmodi; nullo autem modo ea quæ sunt pure personalia, ut dictum est. (*hic sup.*) Sicut autem ad personam pertinet aliquid secundum seipsam, & aliquid ex dono gratiæ: ita etiam ad naturam potest aliquid pertinere secundum seipsam, scilicet quod causatur ex principiis ejus, & aliquid ex dono gratię. Et hoc modo justitia originalis, sicut in 1. dictum est, (*q.* 100. *a.* 1.) erat quoddam donum gratiæ toti humanæ naturæ divinitus collatum in primo parente, quod quidem primus homo amisit per proprium peccatum. Unde sicut illa originalis justitia traducta fuisset in posteros simul cum natura; ita etiam inordinatio opposita. Sed alia peccata actualia vel primi parentis, vel aliorum non corrumpunt naturam, quantum ad id quod naturæ est, sed solum quantum ad id quod personæ est, idest secundum pronitatem ad actum. Unde alia peccata non traducuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod pœna spirituali, sicut August. dicit in epist. ad Avitum, (*seu ad Auxilium, & est 75. implic. to. 2.*) nunquam puniuntur filii pro parentibus, nisi communicent in culpa vel per originem, vel per imitationem: quia

omnes

omnes animæ immediate sunt Dei, ut dicitur Ezech. 18. Sed pœna corporali interdum judicio divino, vel humano puniuntur filii pro parentibus, inquantum filius est aliquid patris secundum corpus.

Ad secundum dicendum, quod illud, quod habet aliquis ex se, magis potest traducere, dummodo sit traducibile: Sed peccata actualia proximorum parentum non sunt traducibilia, quia sunt pure personalia, ut dictum est. (*in cor. ar.*)

Ad tertium dicendum, quod primum peccatum corrumpit naturam humanam corruptione ad naturam pertinente. alia vero peccata corrumpunt eam corruptione pertinente ad solam personam.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim *Armenorum* dicentium, quod peccatum primorum parentum toti posteritati ante Christi passionem nocuit, & eam in infernum traxit, non originale, quod nullum est: sed proprium ipsorum parentum: etiamsi posteri ipsi in se nullum habuerint peccatum. *Secundo* habes quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari a Mat. 8. *Recumbent cum Abraham, Isaac, & Jacob, in regno cœlorum*. Item a Veritatibus Aureis super totam legem veterem, *Genes. 4. concl. 2. & cap. 5. conc. 5. & cap. 6.* Item *Levit. 15. concl. 7.* Item ab *Addit. art. nu. 296. cum Elucid.* Item *a p. par. art. nu.* 496. 497. *cum Eluc.* Per hæc enim omnia ostenditur, quod multi ante Christi passionem actualiter exhibitam salvati sunt: ideoque per eandem damnari intelligitur prædicta hæresis quoad ly *totam posteritatem ante passionem Christi in infernum traxit*. Cæterum eadem, quo ad ly *proprium ipsorum peccatum*, &c. condemnatur ab Ezec. 18. *Ut anima patris, ita & anima filii, mea est. Anima, quæ peccaverit, ipsa morietur: filius non portabit iniquitatem patris. Sic enim anima, quæ peccaverit, ipsa morietur, & filii anima non portabit iniquitatem patris*, idest, non morietur propter iniquitatem patris: utique secundum scripturam hanc anima filii non peccaverit, idest, iniquitas patris ad animam filii non fuit transfusa. Nam, si transferretur; tunc anima etiam filii iniquitate patris peccasset: & consequenter ipsa quoque moreretur. Firmum siquidem stat hoc, scilicet, quod anima, quæ peccaverit, moritur anima patris propter iniquitatem patris, non moritur anima filii propter iniquitatem patris. ergò

ini-

iniquitas patris attingit animam ipsius patris, sed non derivatur, idest, non traducitur in animam filii. Et nota, quod ibi fit sermo de patribus proximis, idest aliis ab Adam: id, quod patet ex illo proverbio, contra quod loquitur, quo Judæi illi temporibus suis dicebant: *Patres comederunt uvam acerbam, & dentes filiorum obstupescunt*. Item condemnatur, & quidem a fortiori, ex ejusdem d. c. 14. *filios, & filias non liberabunt: sed ipsi soli justitia sua liberabuntur*. Patet enim, quod bonum est magis sui diffusivum, quam malum. Si ergo patres proximi merita sua non diffundunt ad filios, ut ibi verbis præmissis pluries designatur, utique multo magis, secundum eandem scripturam non diffunditur peccatum ipsorum patrum in filios. Eadem autem est ratio de peccatis omnibus propinquorum parentum, & de peccatis aliis a primo primi parentis, respectu posterorum. *Tertio* vides, quomodo ex iis bene pensatis, &c.

ARTICULUS III. 437

Utrum peccatum primi parentis transeat per originem in omnes homines.

1. q. 109. a. 1. cor. & 3. q. 32. a. 8. & q. 52. a. 7. ad 2. & qu. 68. a. 9. cor. & 2. d. 31. q. 1. a. 2. & 3. d. 3. q. 4. a. 2. & 4. cor. c. 50. & 52. & mal. q. 4. a. 6. & quol. 8. a. 7. & Rom. 5. le. 3. fi.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod peccatum primi parentis non transeat per originem in omnes homines. Mors enim est pœna consequens originale peccatum: Sed non omnes qui procedunt seminaliter ex Adam morientur. illi enim, qui vivi reperientur in adventu Domini, nunquam morientur, ut videtur per hoc quod dicitur in 1. Thess. 4. *Nos, qui vivimus, non præveniemus in adventu Domini eos qui dormierunt*. Ergo illi non contrahunt originale peccatum.

2. Præterea. Nullus dat alteri, quod ipse non habet: Sed homo baptizatus non habet peccatum originale. Ergo non traducit ipsum in prolem.

3. Præterea. Donum Christi est majus, quam peccatum Adæ, ut Apostolus dicit Rom. 5. Sed donum Christi non transit in omnes homines. Ergo nec peccatum Adæ.

Sed Contra est, quod Apost. dicit Rom. 5. *Mors in omnes pertransiit, in quo omnes peccaverunt*.

Re-

Respondeo dicendum, quod *secundum fidem catholicam firmiter est tenendum, quod omnes homines, præter solum Christum, ex Adam derivati, peccatum originale ex Adam contrahunt*: alioquin non omnes indigerent redemptione, quæ est per Christum. quod est erroneum.

Ratio autem sumi potest ex hoc, quod supra dictum est, (*art. 1. hu. qu.*) scilicet quod sic ex peccato primi parentis traducitur culpa originalis in posteros, sicut a voluntate animæ per motionem membrorum traducitur peccatum actuale ad membra corporis. Manifestum est autem, quod peccatum actuale traduci potest ad omnia membra, quæ nata sunt moveri a voluntate. Unde & culpa originalis traducitur ad omnes illos, qui moventur ab Adam motione generationis.

Ad primum ergo dicendum quod probabilius, & convenientius tenetur, quod omnes illi, qui in adventu Domini reperientur, morientur, & post modicum resurgent, ut in 3. lib. plenius dicetur (*quem non absolvit. vide Suppl. q. 78. a. 2. arg. 3.*)

Si tamen hoc verum sit, quod alii dicunt, quod illi nunquam morientur, sicut Hieronymus narrat diversorum opiniones in quadam epistola ad Minerium, de resurrectione carnis, (*quæ est 152. & incipit: In ipso jam profectionis art. ante med.*) dicendum est ad argumentum, quod illi etsi non moriantur, est tamen in eis reatus mortis: sed pœna aufertur a Deo, qui etiam peccatorum actualium pœnas condonare potest.

Ad secundum dicendum, quod peccatum originale per baptismum aufertur reatu, inquantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem: remanet tamen peccatum originale actu quantum ad fomitem, qui est inordinatio partium inferiorum animæ, & ipsius corporis, secundum quod homo generat, & non secundum mentem. & ideo baptizati traducunt peccatum originale. Non enim parentes generant, inquantum sunt renovati per baptismum, sed inquantum retinent adhuc aliquid de vetustate primi peccati.

Ad tertium dicendum, quod sicut peccatum Adæ traducitur in omnes, qui ab Adam corporaliter generantur: ita gratia Christi traducitur in omnes, qui ab eo spiritualiter generantur per fidem, & baptismum; & non solum ad removendum culpam primi parentis, sed etiam ad removendum peccata actualia, & ad introducendum in gloriam.

AP-

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim *Joann. Uvestephali* dicentis, parvulos nec recenter natos, nec conceptos contrahere peccatum originale : nec credendum hoc August. asserenti. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, eam merito damnari a *Rom.* 5. secundum quod ponitur *in arg. cont.* Et nota, quod Apostolus, quamvis parvulos comprehendisset universaliter per ly *omnes*; tamen ad majorem, & veritatis declarationem, & hæreticæ falsitatis damnationem, voluit, eosdem parvulos circumscriptione quadam singulari designare, subdens: *regnavit mors etiam in eos, qui non peccaverunt in similitudinem prævaricationis Adæ*. Quomodo autem describantur parvuli, per hoc, quod non peccaverunt in similitudinem prævaricationis Adæ; cum tamen & ipsi in Adamo peccaverint (ut notatur ibid. prius per ly *in quo omnes peccaverunt*) vide in Veritatibus Aureis super totam legem veterem, *Gen.* 5. *concl.* 2. Ibi quoque plurima & summorum Pontificum, & Conciliorum damnantia prædictam hæresim comperies, & speciatim Concil. *Trident. sess.* 5. *de pecc. orig.* quæ ideo in præsenti loco non repetuntur. Adverte etiam, quod Apostolus per ly *mors* intellexit & mortem corpoream, & mortem animæ, idest peccatum. unde Concil. *Trid.* ibid. tamquam exponens dictum Apostoli inquit. *Si quis asserit: illam per inobedientiæ peccatum mortem, & pœnas tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem & peccatum, quod mors est animæ: Anathema sit: cum contradicat Apostolo dicenti: Per unum hominem peccatum intravit in mundum, & per peccatum mors: & ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt*. Hæc ibi. Damnatur quoque a supradictis, *art.* 1. *app.* *Tertio* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim confirmetur, atque declaretur.

AR-

ARTICULUS IV. 438

Utrum si aliquis ex humana carne formaretur miraculose, contraheret originale peccatum.

2. *d.* 31. *q.* 1. *a.* 2. *ad* 3. *&* *d.* 33. *q.* 1. *a.* 1. *ad* 4. *&* 3. *d.* 2. *qu.* 1. *ar.* 2. *q.* 1. *a.* 2. *q.* 2. *ad* 2. *&* *mal.* *qu.* 4. *ar.* 7.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod si aliquis formaretur ex carne humana miraculose, contraheret originale peccatum. Dicit enim quædam Glos. (*ord. August.*) Gen. 3. quod *in lumbis Adæ fuit tota posteritas corrupta; quia non est separata prius in loco vitæ, sed postea in loco exilii:* Sed si aliquis homo sic formaretur, sicut dictum est, caro ejus separaretur in loco exilii: Ergo contraheret originale peccatum.

2. Præterea. Peccatum originale causatur in nobis, inquantum anima inficitur ex carne: Sed caro tota hominis est infecta. Ergo ex quacunque parte carnis homo formaretur, anima ejus inficeretur infectione originalis peccati.

3. Præterea. Peccatum originale a primo parente pervenit in omnes, inquantum omnes in eo peccante fuerunt: Sed illi, qui ex carne humana formarentur, in Adam fuissent. Ergo peccatum originale contraherent.

Sed Contra est, quia non fuissent in Adam secundum *seminalem rationem*; quod solum causat traductionem peccati originalis, ut August. dicit 10. sup. Gen. ad lit. (*c.* 18. 19. *&* 20. *to.* 3.)

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, (*a.* 1. *&* 3. *hu. qu.*) peccatum originale a primo parente traducitur in posteros, inquantum moventur ab ipso per generationem, sicut membra moventur ab anima ad peccatum actuale. Non autem est motio ad generationem, nisi per virtutem activam in generatione. Unde illi soli peccatum originale contrahunt, qui ab Adam descendunt per virtutem activam in generatione originaliter ab Adam derivatam; quod est secundum *seminalem rationem* ab eo descendere. nam ratio seminalis nihil aliud est, quam vis activa in generatione. Si autem aliquis formaretur virtute divina ex carne humana, manifestum est, quod vis activa non derivaretur ab Adam. Unde *non contraheret peccatum originale*: sicut nec actus manus pertineret ad peccatum humanum,

num, si manus non moveretur a voluntate hominis, sed ab aliquo extrinseco movente.

Ad primum ergo dicendum, quod Adam non fuit in loco exilii nisi post peccatum. Unde non propter locum exilii; sed propter peccatum traducitur originalis culpa ad omnes, ad quos activa ejus generatio pervenit.

Ad secundum dicendum, quod caro non inficit animam, nisi inquantum est principium activum in generatione, ut dictum est. (*in corp.*)

Ad tertium dicendum, quod ille qui formaretur ex carne humana, fuisset in Adam secundum *corpulentam substantiam*, sed non secundum *seminalem rationem*, ut dictum est. (*in corp. ar.*) & ideo non contraheret originale peccatum.

APPENDIX.

Ex artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse a scripturis, Concilio, & August. insinuatum, quod, qui formaretur ex carne humana miraculose, non contraheret peccatum originale. A D. August. quidem: ut applicatur *in arg. cont.* A Concil. autem *Triden.* sess. *6.* c. 3. *Revera homines, nisi ex semine Adæ propagati nascerentur, non nascerentur injusti: cum ea propagatione per ipsum, dum concipiuntur, propriam injustitiam contrahant.* Hæc ibi. A scripturis vero per hoc, quod Lev. 12. *Mulier, si suscepto semine peperit*, &c. *Cumque expleti fuerint dies purificationis ejus, deferet pullum columbæ, sive turturem pro peccato.* Nota ly *si suscepto semine*. Ac si expresse, ab oppositis dicatur. Si pepererit sine suscepto semine, non tenebitur ad deferendum aliquid pro peccato: quia scilicet proles non nascetur in peccato originali. Nam de tali ibi loquitur scriptura, cum dicit ly *pro peccato*. Ratio est: quia actus conjugalis copulæ de se non est peccatum: immo licitus, immo (si in gratia Dei tunc maneant conjuges) meritorius: ut patet in Addit. *q.* 41. *ar.* 3. 4. Ex his igitur constat, quod illud dictum scripturæ est: ac si scholastice duo ista diceret, scilicet & omnis nascens ex virili semine contrahit originale peccatum, & nullus sine tali semine homo formatus contrahit illud. Vide Veritates Aureas super *legem veterem*, *Lev.* 12. *conclusione secunda*. Faciunt hæc quoque *ad ar.* 1. & 3. *appen.* contra ibi narratas hæreses. *Secundo* vides: quomodo &c.

AR-

ARTICULUS V. 439

Utrum si Adam non peccasset, Eva peccante, filii originale peccatum contraherent.

2. d. 31. q. 1. a. 2. ad 4. & 4. d. 1. q. 2. a. 2. q. 2. ad 1. & mal. q. 4. a. 7. ad 4. & 5. & Ro. 5. lect. 3. & 1. Cor. 15. lect. 3. med.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod si Adam non peccasset, Eva peccante, filii originale peccatum contraherent. Peccatum enim originale a parentibus contrahimus, inquantum in eis fuimus, secundum illud Apostoli Roman. 5. *In quo omnes peccaverunt*: Sed sicut homo præexistit in patre suo, ita in matre. Ergo ex peccato matris homo peccatum originale contraheret, sicut & ex peccato patris.

2. Præterea. Si Eva peccasset, Adam non peccante, filii passibiles, & mortales nascerentur. mater enim dat materiam in generatione, ut dicit Philosophus in 2. de generat. animal. (*cap. 1. parum a prin. & cap. 4. to. 4.*) Mors autem, & omnis passibilitas provenit ex necessitate materiæ; Sed passibilitas, & necessitas moriendi sunt pœnæ peccati originalis. Ergo si Eva peccasset, Adam non peccante, filii contraherent originale peccatum.

3. Præterea. Damascenus dicit in lib. 3. (*orthod. fid. cap. 2.*) quod *Spiritus sanctus prævenit in Virginem, de qua Christus erat absque peccato originali nasciturus, purgans eam:* Sed illa purgatio non fuisset necessaria, si infectio originalis peccati non traheretur ex matre. Ergo infectio originalis peccati ex matre trahitur: Et sic, Eva peccante, ejus filii peccatum originale contraherent, etiamsi Adam non peccasset.

Sed Contra est, quod Apostolus dicit Rom. 5. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit.* Magis autem fuisset dicendum, quod per duos intrasset, cum ambo peccaverint, vel potius per mulierem, quæ primo peccavit, si fœmina peccatum originale in prolem transmitteret. Non ergo peccatum originale derivatur in filios a matre, sed a patre.

Respondeo dicendum, quod hujus dubitationis solutio ex præmissis patet. Dictum est enim supra, (*art. 1. hujus quæst.*) quod peccatum originale a pri-

primo parente traducitur, inquantum ipse movet ad generationem natorum. Unde dictum est, (*a. præc.*) quod si materialiter tantum aliquis ex carne humana generaretur, originale peccatum non contraheret. Manifestum est autem secundum doctrinam Philosophorum, quod principium activum in generatione est a patre, materiam autem mater ministrat. Unde peccatum originale non contrahitur a matre, sed a patre. Et secundum hoc *si Adam non peccante, Eva peccasset, filii originale peccatum non contraherent; E converso autem esset, si Adam peccasset, & Eva non.*

Ad primum ergo dicendum, quod in patre præexistit filius, sicut in principio activo, sed in matre sicut in principio materiali, & passivo. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod quibusdam videtur, quod Eva peccante, si Adam non peccasset, filii essent immunes a culpa: paterentur tamen necessitatem moriendi, & alias passibilitates provenientes ex necessitate materiæ, quam mater ministrat, non sub ratione pœnæ, sed sicut quosdam naturales defectus. Sed hoc non videtur conveniens. Immortalitas enim, & impassibilitas primi status non erat ex conditione materiæ, ut in primo dictum est, (*qu. 97. ar. 1.*) sed ex originali justitia, per quam corpus subdebatur animæ, quandiu anima esset subjecta Deo. Defectus autem originalis justitiæ est peccatum originale. Si igitur, Adam non peccante, peccatum originale non transfunderetur in posteros propter peccatum Evæ, manifestum est, quod in filiis non esset defectus originalis justitiæ: unde non esset in eis passibilitas, vel necessitas moriendi.

Ad tertium dicendum, quod illa purgatio præveniens in Beata Virgine non requirebatur ad auferendam transfusionem originalis peccati, sed quia oportebat ut Mater Dei maxima puritate niteret. Non enim est aliquid digne receptaculum Dei, nisi sit mundum, secundum illud Psal. 93. *Domum tuam, Domine, decet sanctitudo.*

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*; quomodo per rationem ostendas, merito esse a scripturis insinuatum, quod, si Adam non peccasset, Eva peccante, non contraherent filii eorum peccatum originale. Ut

Rom.

Rom. 5. fecundum quod cum discursu adducitur *in arg. cont.* Item per id, quod dicitur Sap. 10. *primus formatus est a Deo pater orbis terrarum*. Et Eccles. 17. *Creavit ex illo adjutorium simile sibi*. Et Act. 17. *Deus fecit ex uno omne genus hominum*. Et 1. Timoth. 2. *Adam prius formatus est, deinde Eva*. Per hæc enim monstratur, quod donum justitiæ originalis, de quo art. 2. & 1. qu. 100. art. 1. non est datum Evæ, sed soli Adæ, cum Eva & nondum esset creata, & non esset principium omnium hominum. Non enim Adam ex Eva formatus est. Consequenter igitur per eadem scripturæ dicta commonstratur; quod privatio justitiæ originalis per se, & suis posteris non potuit esse in Eva, cum illa non habuisset donum justitiæ originalis pro se, & suis posteris. Constat modo ex *artic.* 2. & 3. *q.* 100. *a.* 1. quod privatio justitiæ illius est peccatum originale; quo, scilicet primus habens illud donum, tanquam hæreditario jure omnibus ex se per generationem descensuris relinquendum, perdidit ipsum & sibi, & cæteris universis; simulque mortem tum animæ, tum corporis a Deo comminante, per ly *in quacunque die comederis ex eo*, *morte morieris*, prædictam & sibi, & suis posteris accersivit. Supradictis igitur auctoritatibus conjunctim sumptis scriptura, tamquam scholastice in proposito locuta, dixit: Peccatum originale non fuisset transfusum in posteros, si Eva solum peccasset. Ex hac veritate, cum scriptura non possit solvi, *Jo.* 10. idest non possit sibi vere contradicere, patet intelligentibus; quod auctoritas illa Eccl. 25. *A muliere initium factum est peccati, & per illam omnes morimur*, glossanda necessario est: Occasionaliter. Ut dicamus *A mul. init. peccati factum est* occasionaliter, *& per illam* tamquam per malam occasionem *omnes morimur*. Occasio enim totius damni fuit mulier per hoc, quod de pomo vetito dedit viro suo ad comedendum, *Gen.* 3. non tamen per hoc fuit vera causa transfusionis peccati originalis, connexarumque miseriarum in posteros: sed solus Adam fuit tantæ ruinæ vera causa efficiens; propter auctoritates, & rationes præmissas. Similiter ergo, si qua sunt hujusmodi dicta in libris authenticis, glossato: ut est illud Eccl. in offi. B. V. *Paradisi porta per Evam cunctis clausa est*; & in fest. Annunciationis, *Mortem, quam fœmina intulit, fœmina fugavit*: Et similia SS. Doctorum. *Secundo* vides, &c.

QUÆSTIO LXXXII.

De originali peccato quantum ad suam essentiam, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de peccato originali quantum ad suam essentiam.

Et circa hoc quæruntur quatuor.
Primo. Utrum originale peccatum sit habitus.
Secundo. Utrum sit unum tantum in uno homine.
Tertio. Utrum sit concupiscentia.
Quarto. Utrum æqualiter sit in omnibus.

ARTICULUS I. 440

Utrum originale peccatum sit habitus.

1. d. 5. q. 1. a. 1. & d. 7. q. 1. a. 1. ad 2. & 2. d. 30. q. 1. a. 3. ad 2. & ver. q. 20. a. 1. ad 2. & mal. qu. 4. ar. 2.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod originale peccatum non sit habitus. Originale enim peccatum est carentia originalis justitiæ, ut Anselmus dicit in lib. de Conceptu virginali: (*c. 2. & 3. & 26.*) & sic originale peccatum est quædam privatio: Sed privatio opponitur habitui. Ergo originale peccatum non est habitus.

2. Præterea. Actuale peccatum habet plus de ratione culpæ, quam originale, inquantum habet plus de ratione voluntarii: Sed habitus actualis peccati non habet rationem culpæ; alioquin sequeretur, quod homo dormiens culpabiliter peccaret. Ergo nullus habitus originalis habet rationem culpæ.

3. Præterea. In malis actus semper præcedit habitum: nullus enim habitus malus est infusus, sed acquisitus: Sed originale peccatum non præcedit aliquis actus. Ergo originale peccatum non est habitus.

Sed Contra est, quod August. dicit in lib. de Bapt. puer. (*seu de pecc. mer. & remiss. l. 1. ex c. 39. tom. 7. colligitur: ut & ser. 45. de Temp. tom. 10.*) quod *secundum peccatum originale parvuli sunt concupiscibiles, etsi non sint actu concupiscentes*: Sed habitus dicitur secundum aliquem habitum. Ergo peccatum originale est habitus.

Re-

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q.* 50. *a.* 1.) *duplex* est habitus. *Unus* quidem, quo inclinatur potentia ad agendum; sicut scientiæ, & virtutes dicuntur habitus: Et *hoc modo peccatum originale non est habitus*.

Alio modo dicitur habitus dispositio alicujus naturæ ex multis compositæ, secundum quam bene se habet, vel male ad aliquid; & præcipue cum talis dispositio fuerit quasi in naturam versa; ut patet de ægritudine, & sanitate. Et *hoc modo peccatum originale est habitus*. Est enim quædam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniæ, in qua consistebat ratio originalis justitiæ: sicut etiam ægritudo corporalis est quædam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur æqualitas, in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale *languor naturæ* dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ægritudo corporalis habet aliquid de privatione, inquantum tollitur æqualitas sanitatis, & aliquid habet positive, scilicet ipsos humores inordinate dispositos: ita etiam peccatum originale habet privationem originalis justitiæ, & cum hoc inordinatam dispositionem partium animæ. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus. † *al. contrarius* †

Ad secundum dicendum, quod actuale peccatum est inordinatio quædam actus. Originale vero, cum sit peccatum naturæ, est quædam inordinata dispositio ipsius naturæ, quæ habet rationem culpæ, inquantum derivatur ex primo parente, ut dictum est. (*qu. præc. ar.* 1.) Hujusmodi autem dispositio naturæ inordinata habet rationem habitus. Sed inordinata dispositio actus non habet rationem habitus. Et propter hoc peccatum originale potest esse habitus, non autem peccatum actuale.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de habitu, quo potentia inclinatur in actum. Talis autem habitus non est peccatum originale. Quamvis etiam ex peccato originali sequatur aliqua inclinatio in actum inordinatum, non directe, sed indirecte, scilicet per remotionem prohibentis, idest originalis justitię, quæ prohibebat inordinatos motus: sicut etiam ex ægritudine corporali indirecte sequitur inclinatio ad motus corporales inordinatos. Nec debet dici, quod peccatum originale sit habitus infusus, aut acquisitus per actum, nisi primi parentis, non autem hujus personæ, sed per vitiatam originem innatus.

APPENDIX.

EX artic. habes *primo* : quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito esse a scripturis, & August. insinuatum, quod peccatum originale est habitus. A D. Augustin. quidem : ut exponitur *in argum. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Roman. septimo. *Jam non ego operor illud, sed, quod habitat in me, peccatum*. Loquitur enim ibi de peccato originali, & ei attribuit hoc, scilicet habitare in aliquo, quod proprie convenit habitui; cum habitus sit manere, actus autem potius transire. Tamquam ergo dixerit : Jam non ego operor illud, sed peccatum originale meum, quod est habitus. Cur vero dicatur operari malum, & quomodo intelligatur esse peccatum in baptizatis (qualis erat Apostolus) ipsum originale : ostendit. Conc. *Trid.* sess. 5. de hac habituali concupiscentia his verbis loquens. *Manere autem in baptizatis concupiscentiam, vel fomitem, hæc sancta Synodus fatetur, & sentit, quæ, cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus, non valet: quinimo, qui legitime certaverit, coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat, ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere, & proprie in renatis peccatum sit : sed quia ex peccato est, & ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit; Anathema sit.* Hæc ibi. Vide *quæst.* 80. *artic.* 3. *ad* 3. *&* *quæst.* 81. *artic.* 3. *ad* 2. *& in hac quæstione artic.* 3. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, &c.

ARTICULUS II. 441

Utrum in uno homine sint multa originalia peccata.

2. *d.* 33. *q.* 1. *a.* 1. *& mal. q.* 4. *a.* 1. *cor. fin. & a.* 2. *prin. & a.* 8. *ad* 1. *& Psal.* 31. *& Rom.* 4. *le.* 1. *& c.* 5. *lect.* 3. *cor.* 3. *fi.*

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod in uno homine sint multa originalia peccata. Dicitur enim in Psal. 50. *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, & in peccatis concepit me mater mea*: Sed peccatum, in quo homo concipitur, est ori-

originale. Ergo plura peccata originalia sunt in uno homine.

2. Præterea. Unus & idem habitus non inclinat ad contraria: habitus enim inclinat per modum naturæ, quæ tendit in unum: Sed peccatum originale etiam in uno homine inclinat ad diversa peccata contraria. Ergo peccatum originale non est unus habitus, sed plures.

3. Præterea. Peccatum originale inficit omnes animæ partes: Sed diversæ partes animæ sunt diversa subjecta peccati, ut ex præmissis patet. (*qu.* 74.) Cum igitur unum peccatum non possit esse in diversis subjectis, videtur quod peccatum originale non sit unum, sed multa.

Sed Contra est, quod dicitur Joan. 1. *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi*: quod singulariter dicitur, quia *peccatum mundi*, quod est peccatum originale, est unum, ut Gloss. (*ordin.*) ibidem exponit.

Respondeo dicendum, quod *in uno homine est unum peccatum originale*. Cujus ratio *dupliciter* accipi potest. *Uno modo* ex parte causæ peccati originalis. Dictum est enim supra, (*quæst. præc. art.* 2.) quod solum primum peccatum primi parentis in posteros traducitur. Unde peccatum originale in uno homine est unum numero, & in omnibus hominibus est unum proportione, in respectu scilicet ad primum principium.

Alio modo potest accipi ratio ejus ex ipsa essentia originalis peccati. In omni enim inordinata dispositione unitas speciei consideratur ex parte causæ; unitas autem secundum numerum ex parte subjecti: sicut patet in ægritudine corporali. Sunt enim diversæ ægritudines specie, quæ ex diversis causis procedunt; puta ex superabundantia calidi, vel frigidi, vel ex læsione pulmonis, vel hepatis. una autem ægritudo secundum speciem in uno homine non est nisi una numero. Causa autem hujus corruptæ dispositionis, quæ dicitur originale peccatum, est una tantum, scilicet privatio originalis justitiæ, per quam sublata est subjectio humanæ mentis ad Deum. Et ideo peccatum originale est unum specie, & in uno homine non potest esse nisi unum numero.

In diversis autem hominibus est unum specie, & proportione, diversum autem numero.

Ad primum ergo dicendum, quod pluraliter dicitur, *in peccatis*, secundum illum morem divinæ Scripturæ, quo frequenter ponitur pluralis numerus

pro singulari: sicut Matth. 2. *Defuncti sunt, qui quærebant animam pueri:* Vel quia in peccato originali virtualiter preæxistunt omnia peccata actualia, sicut in quodam principio: unde est multiplex virtute: Vel quia in peccato primi parentis, quod per originem traducitur, fuerunt plures deformitates, scilicet superbiæ, inobedientiæ, gulæ, & alia hujusmodi: Vel quia multæ partes animæ inficiuntur per peccatum originale.

Ad secundum dicendum, quod unus habitus non potest inclinare per se, & directe, id est per propriam formam, ad contraria, sed indirecte, & per accidens, scilicet per remotionem prohibentis: Sicut soluta harmonia corporis mixti, elementa tendunt in loca contraria: Et similiter, soluta harmonia originalis justitiæ, diversæ animæ potentiæ in diversa feruntur.

Ad tertium dicendum, quod peccatum originale inficit diversas partes animæ secundum quod sunt partes unius totius: sicut & justitia originalis continebat omnes animæ partes in unum. & ideo est unum tantum peccatum originale: sicut etiam est una febris uno homine, quamvis diversæ partes corporis graventur.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo:* quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito esse a scripturis, & Concilio insinuatum, quod peccatum originale est unum solum. A Conc. quidem *Trid.* sess. 5. *Adæ peccatum origine unum est, & propagatione, non imitatione transfusum omnibus*, idest unicuique proprium. Hæc ibi. A scripturis vero, ut *Jo.* 1. secundum quod cum expositione adducitur *in arg. contr.* Ex quo dic, quod debet legi in singulari; *peccatum mundi*: quoniam de originali proprie ibi loquitur Evangelium, cum tractet de adventu Christi, vocando ipsum agnum, idest sacrificium pro peccato, & Christus venerit ad delendum principaliter peccatum originale, 3. *qu.* 1. *a.* 4. Si autem legatur in plurali *peccata* (ut in aliquibus fit) tunc nihilominus loqui intelligitur de originali uno peccato; sed exponetur ly *peccata*, secundum normam *triplicis* expositionis in respon. ad 1. Quarum *ult.* maxime confirmatur ex *Leone I.* Papa, in ep. 84. ad Nicetam Aquilejensem Episcopum, dicente. *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, & ita in omnes homines pertransiit; pro-*

pter quod & ipsi parvuli baptizantur. Quamvis in illo uno possint intelligi plura peccata, si unum ipsum in sua quasi membra singula dividatur. Nam & superbia est illic, quia in sua homo potius esse, quam in Dei potestate dilexit; & sacrilegium, quia Deo non credidit: & homicidium, quia se præcipitavit in mortem: & fornicatio spiritualis, quia integritas mentis humanæ serpentina suasione corrupta est; & furtum, quia prohibitus usurpatus est cibus; & avaritia, quia plus, quam sufficere illi debuit, appetivit; & si quid aliud in hoc uno admisso diligenti consideratione poterit inveniri. Hæc ille. Quæ, immo & tota fere epistola, multum faciunt pro *quæstione octuagesima prima, articulo primo append.* & contra hæresim de parvulis ibi, & *art. 3. append.* damnatam. *Secundo* vides: quomodo ex iis, &c.

ARTICULUS III. 442

Utrum originale peccatum sit concupiscentia.

3. *q.* 23. *a.* 1. *cor.* & 2. *d.* 30. *q.* 1. *art.* 2. *cor.* & *ad* 4. & *in expos. l.* & *d.* 31. *q.* 2. *a.* 1. *ad* 3. & *d.* 32. *q.* 1. *ar.* 1. *ad* 1. 3. & 4. & *mal. q.* 3. *ar.* 7. *cor. fi.* & *qu.* 4. *art.* 2. *per tot.* & *art.* 4. *ad* 2. & *a.* 5. *ad* 16.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod peccatum originale non sit concupiscentia. Omne enim pecatum est contra naturam, ut dicit Damascenus in 2. lib. (*orth. fid. cap.* 4. & 30.) Sed concupiscentia est secundum naturam: est enim proprius actus virtutis concupiscibilis, quæ est potentia naturalis. Ergo concupiscentia non est peccatum originale.

2. Præterea. Per peccatum originale sunt in nobis *passiones peccatorum*, ut patet per Apostolum Roman. 7. Sed multæ aliæ sunt passiones præter concupiscentiam, ut supra habitum est. (*qu.* 23. *a.* 4.) Ergo peccatum originale non magis est concupiscentia, quam aliqua alia passio.

3. Præterea. Per peccatum originale deordinantur omnes animæ partes, ut dictum est: (*ar. præc. ad* 1.) Sed intellectus est supremus inter animæ partes, ut patet per Philos. in 10. Ethic. (*cap.* 7. *tom.* 5.) ergo peccatum originale magis est ignorantia, quam concupiscentia.

Sed Contra est, quod Augustinus dicit in lib. 1. Re-

Retract. (*c.* 15. *parum a princ. tom.* 1.) *Concupiscentia est reatus originalis peccati*.

Respondeo dicendum, quod unumquodque habet speciem a sua forma. Dictum est autem supra (*ar. praeced.*) quod, species peccati originalis sumitur ex sua causa. Unde oportet, quod id, quod est formale in originali peccato, accipiatur ex parte causæ peccati originalis. Oppositorum autem oppositæ sunt causæ. Est igitur attendenda causa originalis peccati ex causa originalis justitiæ, quæ ei opponitur.

Tota autem ordinatio originalis justitiæ ex hoc est, quod voluntas hominis erat Deo subjecta. Quæ quidem subjectio primo, & principaliter erat per voluntatem, cujus est movere omnes alias partes in finem, ut supra dictum est. (*qu.* 9. *a.* 1.) Unde ex aversione voluntatis a Deo consecuta est inordinatio in omnibus aliis animæ viribus. Sic ergo privatio originalis justitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali: omnis autem alia inordinatio virium animæ se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animæ præcipue in hoc attenditur, quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile. quæ quidem inordinatio communi nomine potest dici *concupiscentia*. Et ita *peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiæ*.

Ad primum ergo dicendum, quod quia in homine concupiscibilis naturaliter regitur ratione, intantum concupiscere est homini naturale, inquantum est secundum rationis ordinem. Concupiscentia autem, quæ transcendit limites rationis, idest homini contra naturam: Et talis est concupiscentia originalis peccati.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*qu.* 25. *a.* 1.) passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis reducuntur sicut ad principaliores; inter quas concupiscentia vehementius movet, & magis sentitur, ut supra habitum est. (*q.* 25. *a.* 2. *ad* 1.) & ideo concupiscentiæ attribuitur, tanquam principaliori, & in qua quodammodo omnes aliæ passiones includuntur.

Ad tertium dicendum, quod sicut in bonis intellectus, & ratio principalitatem habent; ita e converso in malis inferior pars animæ principalior invenitur, quæ obnubilat, & trahit rationem, ut supra dictum est. (*q.* 80. *a.* 2.) Et propter hoc peccatum originale

nale magis dicitur esse concupiscentia, quam ignorantia; licet etiam ignorantia inter defectus materiales peccati originalis contineatur.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse a scripturis, Concilio, & August. insinuatum, quod peccatum originale est concupiscentia. A B. Augustin. quidem: ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Roman. 7. *Concupiscentiam nesciebam nisi lex diceret, non concupisces*, &c. *Ego venundatus sum sub peccato. Non enim, quod volo bonum, hoc facio, sed, quod odi malum, illud ago*, &c. *Non ego operor illud: sed, quod habitat in me, peccatum*. Per contextum enim hunc constat, quod Apostolus originale peccatum, sub quo dicit se venundatum intantum, ut non ipse id malum operetur, sed illud in se habitans peccatum, vocat concupiscentiam, inquit siquidem *concupiscentiam nesciebam*, scilicet, quod esset peccatum eo, quod mihi esset quodammodo innata: ex ipsa enim cohabitatione sua in me fiebat, quod ego non reputarem illam pro peccato. Inquit etiam; *Quod volo bonum*, &c. Idest volo non concupiscere, & odi ipsum concupiscere: & tamen, vix me advertente, concupisco. *Non* ergo, inquit, *ego operor illud, sed, quod habitat in me peccatum*, idest sed illa, quæ habitat in me concupiscentia. Sic enim ex præmissis hæc illata sententia est glossanda; ut patet consideranti. Unde & Concilium *Tridentinum sessione quinta* dicit, quod Apostolus ibi appellat peccatum hanc concupiscentiam. Quomodo autem hanc concupiscentiam vocaret peccatum, nisi peccatum ipsum originale, quod significat per ly *peccatum*, intelligeret esse concupiscentiam? Insinuatur quoque idipsum ab eodem Concilio *Tridentino sessio.* 3. *Decret. de pecc. orig.* circa finem. *Manere autem in baptizatis concupiscentiam, vel fomitem*, &c. usque ad ly *ad peccatum inclinat*. Vide ipsius verba ad aliud propositum citata, *art.* 1. *append.* Unde perpendes ipsum plus, quam semel, concupiscentiam nominare pro peccato originali: de quo in toto etiam contextu illius decreti tractaverat. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis, &c.

AR-

ARTICULUS IV. 443

Utrum peccatum originale ſit æqualiter in omnibus.

2. *d.* 32. *q.* 1. *a.* 3.

AD Quartum ſic proceditur. Videtur quod peccatum originale non ſit æqualiter in omnibus. Eſt enim peccatum originale concupiſcentia inordinata, ut dictum eſt: (*art. præc.*) Sed non omnes æqualiter ſunt proni ad concupiſcendum. Ergo peccatum originale non eſt æqualiter in omnibus.

2. Præterea. Peccatum originale eſt quædam inordinata diſpoſitio animæ, ſicut ægritudo eſt quædam inordinta diſpoſitio corporis: Sed ęgritudo recipit *magis*, & *minus*. Ergo peccatum originale recipit *magis*, & *minus*.

3. Præterea. Auguſt. dicit in lib. 1. de nupt. & concupiſcent. (*cap.* 23. *&* 24. *tom.* 7. *& lib. de Fid. ad Pet. cap.* 2. *cir. med. to.* 3.) quod *libido tranſmittit originale peccatum in prolem*: Sed contingit eſſe majorem libidinem unius in actu generationis, quam alterius. Ergo peccatum originale poteſt eſſe majus in uno, quam in alio.

Sed Contra eſt, quia peccatum originale eſt peccatum naturæ, ut dictum eſt: (*quæſt. præc. ar.* 2.) Sed natura æqualiter eſt in omnibus. Ergo & peccatum originale.

Reſpondeo dicendum, quod in originali peccato ſunt *duo*: quorum *unum* eſt defectus originalis juſtitiæ: *aliud* autem eſt relatio hujus defectus ad peccatum primi parentis, a quo per vitiatam originem deducitur.

Quantum autem ad *primum*, peccatum originale non recipit *magis*, & *minus*: quia totum donum originalis juſtitiæ eſt ſublatum. privationes autem totaliter aliquid privantes, ut mors, & tenebræ, non recipiunt *magis*, & *minus*, ſicut ſupra dictum eſt. (*q.* 73. *ar.* 2.) Similiter etiam nec quantum ad *ſecundum*. æqualiter enim omnes relationem habent ad primum principium vitiatæ originis, ex quo peccatum originale recipit rationem culpæ. relationes enim non recipiunt *magis*, & *minus*. Unde manifeſtum eſt, quod *peccatum originale non poteſt eſſe magis in uno, quam in alio*.

Ad primum ergo dicendum, quod ſoluto vinculo originalis juſtitiæ, ſub quo quodam ordine omnes vires animæ continebantur, unaquæque vis animæ ten-

tendit in suum proprium motum, & tanto vehementius, quanto fuerit fortior. Contingit autem, vires aliquas animæ esse fortiores in uno, quam in alio, propter diversas corporis complexiones. Quod ergo unus homo sit pronior ad concupiscendum, quam alter, non est ratione peccati originalis; cum in omnibus æqualiter solvatur vinculum originalis justitiæ, & æqualiter in omnibus partes inferiores animæ sibi relinquantur: sed accidit hoc ex diversa dispositione potentiarum, sicut dictum est. (*hic sup.*)

Ad secundum dicendum, quod ægritudo corporalis non habet in omnibus æqualem causam, etiamsi sit ejusdem speciei: puta si sit febris ex cholera putrefacta, potest esse major, vel minor putrefactio, & propinquior, vel remotior a principio vitæ. Sed causa originalis peccati in omnibus est æqualis. Unde non est simile.

Ad tertium dicendum, quod libido, quæ transmittit peccatum originale in prolem, non est libido actualis: quia dato quod virtute divina concederetur alicui, quod nullam inordinatam libidinem in actu generationis sentiret, adhuc transmitteret in prolem originale peccatum: Sed libido illa est intelligenda habitualiter, secundum quod appetitus sensitivus non continetur sub ratione, soluto vinculo originalis justitiæ: Et talis libido in omnibus est æqualis.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse a scripturis, & Papa insinuatum quod peccatum originale est æqualiter in omnibus. A scripturis quidem per hoc, quod dicitur Eph. 2. *Eramus natura filii iræ; sicut & cæteri*. Ideſt, æqualiter cum cæteris. In cujus evidens signum est, quod peccatum illud omnium commune, ideſt peccatum originale, vocat peccatum naturæ. *Eramus*, inquit, *filii iræ natura*, ideſt, peccato, seu propter peccatum naturæ. Cum igitur natura sit æqualiter in omnibus, ut patet, quandoquidem species rerum, ideſt naturæ rerum sunt, sicut numeri, secundum Philosophum in Metaph. restat, ut per illud dictum scriptura intelligi in proposito voluerit, quod peccatum omnibus commune, ideſt, originale, est in ipsis æqualiter. A Papa autem insinuatur idipsum per hoc, quod dicit, quod pœna originalis peccati est carentia

tia visionis Dei. Hæc *extr. de baptis. & ejus effec. cap. Majores*. Cum ergo privationes totaliter aliquid privantes, qualis est carentia visionis Dei, non recipiant magis, vel minus, & *secundum mensuram peccati sit & plagarum modus*, Deuterono. 25. sequitur; quod ex æquali decedentium in solo originali pœna summus Pontifex ille *Innoc. III.* tunc ostenderit, peccatum originale in omnibus esse non secundum magis, vel minus, sed æqualiter. *Secundo* vides: quomodo, &c.

FINIS TOMI VI.



